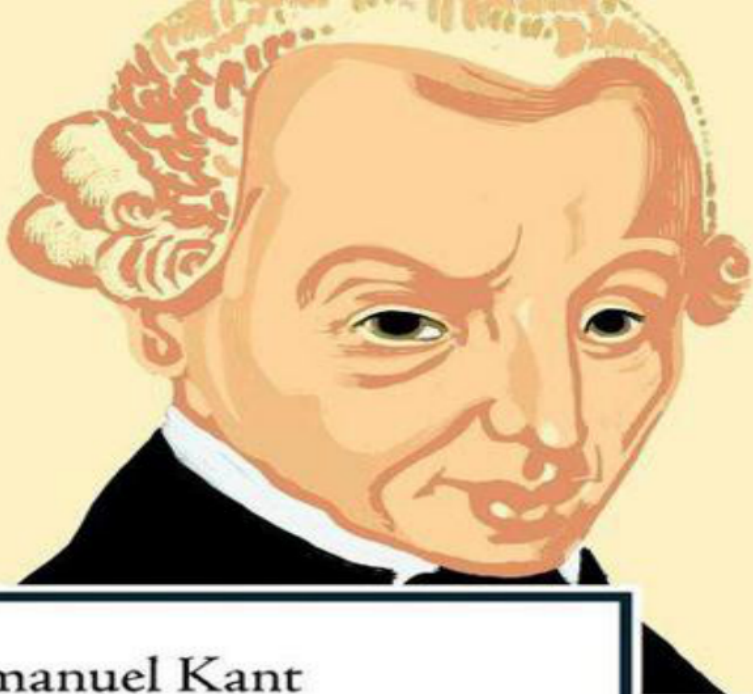




Immanuel Kant
**PER LA PACE
PERPETUA**

a cura di Laura Tundo Ferente

BUR
rizzoli

CLASSICI DEL PENSIERO

Scritto nel 1795, questo progetto etico-giuridico di Kant recepisce tutte le sollecitazioni di uno scenario politico internazionale in radicale mutamento e le rielabora in una riflessione molto avanzata. Al centro di essa c'è l'ideale della pace e la ricerca delle sue condizioni di possibilità. La Rivoluzione americana, con il suo esito federalistico, e la Rivoluzione francese, con la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, aprono nuove prospettive sul terreno della moralità, del diritto e della storia. E all'ordinamento repubblicano dello Stato, al debole diritto delle genti, Kant avverte la necessità di affiancare nuovi, più elevati istituti giuridici in grado di unire i popoli e abolire la guerra.

Di Immanuel Kant (Königsberg 1724-1804) BUR ha pubblicato *Critica della ragione pura*, *Critica della ragione pratica*, *Critica della capacità di giudizio*, *Fondazione della metafisica dei costumi*, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*.

Laura Tundo Ferente insegna Storia della filosofia morale e Bioetica presso l'Università di Lecce. Tra le sue opere ricordiamo: *L'utopia di Fourier. In cammino verso Armonia* (Bari 1991), *Kant. Utopia e senso della storia* (Bari 1998).

Immanuel Kant

PER LA PACE PERPETUA

Un progetto filosofico di Immanuel Kant

A cura di Laura Tundo Ferente



CLASSICI DEL PENSIERO

Proprietà letteraria riservata

© 1968 Rizzoli Editore, Milano

© 2003 RCS Libri S.p.A., Milano ISBN 978-88-58-65071-4

Prima edizione digitale 2013

Titolo originale dell'opera:

Zum Ewigen Frieden

Ein Philosophischer Entwurf

von Immanuel Kant

In copertina: illustrazione © Beppe Giacobbe

Progetto grafico di Mucca Design

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.

È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

INTRODUZIONE

1. Le premesse teoriche

Per comprendere pienamente la riflessione politica, o giuridico-politica, kantiana e i concetti/istituti in essa dispiegati di *perfetta costituzione interna*, di *stato*, di *lega* o *federazione* di popoli, di *pace perpetua*, di *diritto cosmopolitico* è necessario che questa riflessione sia legata, in una lettura unitaria, con l'ampia teorizzazione fondativa della moralità universale, con l'interpretazione progressuale, a un tempo razionalistica e finalistica, del cammino della storia umana, e infine con l'analisi antropologica.¹ Né per quella comprensione si può trascurare il contesto storico-politico, gli eventi cruciali dell'ultimo quarto del Settecento: la Rivoluzione americana, con il suo esito federalistico e la *Dichiarazione d'Indipendenza*, la Rivoluzione francese, con i principi accolti nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, costituirono infatti, per Kant, importanti punti di riferimento e stimoli all'approfondimento dei temi giuridico-politici.

Temi che irrompono piuttosto tardivamente nella riflessione kantiana, e conseguono, non solo dal punto di vista cronologico ma anche dal punto di vista teorico, anzitutto alla chiarificazione del quadro normativo. In effetti, entro l'ambito pratico della riflessione giuridico-politica, la moralità risolve il suo *carattere formale* (l'accusa rivolta già dai contemporanei alla morale kantiana di attestarsi sulla forma, il «tu devi»), e acquista, come nota H. Cohen, valenza di concretezza, contenuti precisamente indicati. La *forma* del dovere trova il suo *oggetto* entro la storia ed entro la politica, le quali diventano in tal modo campo di dispiegamento e applicazione dei principi morali, ma anche nuovo orizzonte trascendentale. A. Philonenko vede l'intero sistema kantiano della moralità sfociare in una filosofia *del diritto* o *per il diritto*, cioè in un sistema di principi per la prassi politica.²

Non è, però, soltanto la teorizzazione morale che si configura come propedeutica alla riflessione giuridico-politica. Quest'ultima consegue del pari all'affrontamento delle questioni fondamentali della storia umana: dalla ricostruzione per *congetture* delle sue origini, all'analisi delle condizioni antropologiche, le *disposizioni naturali*, e del loro ruolo nella storia umana, al rapporto fra agire umano libero e piano della natura/provvidenza, alla ricerca di un *filo conduttore* che dia

senso agli accadimenti, fino alla interpretazione dell'intero corso storico come di un progresso, un avanzamento della specie umana verso il meglio, seppure tormentato per l'individuo a causa della sua finitezza.

1.1 La storia, sintesi di natura e libertà

Negli scritti più significativi in cui Kant discute di storia, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), *Congetture sull'origine della storia* (1786), *Il conflitto delle facoltà* (1798),³ il lettore coglie senza difficoltà una sostanziale differenza con la precedente teorizzazione morale. Una differenza riassumibile nella complessa interazione stabilita fra quelle che possiamo definire le premesse trascendentali della storia umana, che sono di tipo naturale/deterministico e antropologico, e le componenti razionale e morale dell'agire umano; l'interazione cioè fra natura e morale, fra finalismo e libertà. La storia è indagata da Kant attraverso la domanda sul suo senso, attraverso la ricerca di un *filo conduttore* capace di dar conto del significato unitario e globale degli eventi, che, certo, non può prescindere da un'analisi «empirica», la più ampia e aperta alle discipline ausiliarie, ma che è orientata teleologicamente, alla comprensione cioè del suo scopo finale.

Accogliendo l'ipotesi biologica del preformismo elaborata da Charles Bonnet, Kant (il quale, come emergerà chiaramente dall'*Antropologia pragmatica*,⁴ conosce le più aggiornate ricerche naturalistiche di Buffon, Linneo, Moscati, Camper) ritiene presenti in tutte le creature *disposizioni naturali* destinate a un completo sviluppo e corrispondenti alla finalità di ogni essere. Secondo questa ipotesi, la struttura biologica di ogni animale contiene dei «germi» (*Keime*), delle possibilità allo stato puramente incoativo, un virtuale programma di sviluppo, che nel caso dell'uomo, *animal rationale*, sembra lasciare sospeso e inspiegato il rapporto fra natura, libertà e moralità.

Il processo dello svilupparsi, fino al compimento, delle disposizioni naturali umane, corrisponde in realtà sia al percorso di graduale costruzione di sé dell'uomo, sia al percorso di costruzione della società-storia, nella quale il genere umano giunge a realizzare un progressivo avanzamento. Cosicché la storia e il progresso risultano in buona parte riconducibili a una matrice naturale da cui prende forma l'umanità dell'uomo. La natura prepara l'uomo a ciò che egli stesso deve fare, lo orienta e lo spinge, talvolta suo malgrado, verso le tappe progressive della sua socializzazione-civilizzazione e della sua moralizzazione; verso un perfezionamento che proviene dai mezzi offerti direttamente dalla natura, ma che comprende anche la *Willkür*, la volontà liberamente determinata.

La storia umana viene così interpretata da Kant come la realizzazione dell'intenzione, della finalità della natura e, insieme, come l'esplicazione della libertà dell'uomo. Ciò che appare subito connotato da intima e profonda aporeticità, ma che va compreso nel

senso che la natura esige il completo realizzarsi delle disposizioni, spingendo in vario modo l'uomo in quella direzione. A un tempo, però, essa vuole che il motore del progresso e del perfezionamento sia l'attività libera degli individui, che hanno maturato il disciplinamento di sé e conquistato piena capacità razionale di agire, prescindendo dal dominio dell'istinto. Lo sviluppo della cultura, la capacità di porsi fini «arbitrari», scelti cioè a proprio arbitrio, nonché la capacità dell'uomo di «districarsi da solo» e di elevarsi dalla «massima rozzezza» alla «massima abilità» tecnico-strumentale, alla perfezione interiore e del pensiero, alla «razionale stima di sé», saranno i fattori fondamentali del perfezionamento del genere umano che, con duro lavoro e quasi senza goderne, gli individui preparano per le generazioni successive, alle quali trasmettono il proprio «grado di raggiunta luce».

Per Kant, dunque, non è l'individuo che può, nel breve corso della propria esistenza, giungere alla compiuta realizzazione del cammino di perfezionamento e alla felicità del suo godimento; solo il «genere umano», nella sua pur finita, approssimativa, *immortalità*, può ambire a un tale risultato. L'individuo, anzi, sembrerebbe qui non più di un anello nella catena delle finalità: l'incessante affaticamento delle generazioni precedenti a vantaggio di quelle successive sembrerebbe relegarlo a un ruolo strumentale nei confronti dei posteri e della specie in generale; tuttavia, si può dire che l'intento kantiano sia qui di far risaltare l'*unità* della storia e la sua *continuità*, che sono poi le premesse della visione progressuale, cui va a dare un importante contributo.

Resta da comprendere il veicolo che la natura adopera in ordine al raggiungimento del fine, cioè la stessa struttura antropologica dell'uomo. Anche Kant si trova così di fronte alla domanda, che già era stata centrale per tutta la filosofia moderna: qual è la natura dell'uomo. La risposta hobbesiana, che identificava nell'uomo il nemico, il lupo per il suo simile, appare a Kant semplicistica e insoddisfacente, così come considera inadeguata e parziale la risposta di Rousseau centrata sulla bontà originaria dell'uomo, che rende necessario il ricorso alla società/cultura per spiegare corruzione e degrado umani e per attribuirle la responsabilità di tutti i mali. In realtà anche Kant, con un'espressione molto vicina all'*incipit* dell'*Émile*, conviene che la «storia della natura» comincia col bene perché essa è opera di Dio, mentre la «storia della libertà» comincia col male perché essa è, invece, opera dell'uomo.

Nella natura umana convivono, per Kant, due fondamentali predisposizioni: alla *socialità*, alla convivenza e cooperazione (*Geselligkeit*), e all'*insocievolezza*, all'isolamento ed egoismo (*Ungeselligkeit*). Tendenze «buone» e tendenze «cattive», come le qualifica nella *Religion*, opposte, antagonistiche ma compresenti, ne

caratterizzano la struttura antropologica, col risultato di un perenne conflitto individualismo/socialità nel quale si trova per Kant la molla di ogni progresso e della stessa moralità. Da un tale antagonismo si genera la *resistenza* di ciascuno nei confronti delle pretese egoistiche dell'altro, si liberano energie che innescano una dinamica di creatività, ambizione, emulazione. Lo sviluppo di «talenti», l'educazione del gusto, il desiderio di onore, potenza, ricchezza, sono così per Kant tutti esiti del conflitto.

Questa lettura antropologica kantiana, che coniuga, non diversamente da A. Smith, visione concorrenziale e finalismo, e che considera prodotto del conflitto ciò che sembra essere proprio dell'intelletto umano, del complesso gioco e dell'interazione fra le diverse facoltà umane, si è attirata critiche severe.⁵ Essa è tuttavia funzionale, per un verso, a una precisa idea della società e delle sue dinamiche, per altro verso, alla giustificazione del progresso e del perfezionamento dell'uomo; ma è anche applicata alla constatazione della presenza inestirpabile e, come dice Ricoeur, mai scrutabile fino in fondo, del *male* radicale,⁶ di profonda radice luterana.

La conseguenza è allora che l'antagonismo produce disuguaglianza, oppressione, sfruttamento, privilegi, bisogni sofisticati; una serie di mali che, diremmo mandevillianamente, contribuiscono anch'essi al progressivo, globale avanzamento della specie. Infine, a coronamento degli effetti, per Kant è ancora dal carattere antagonistico della natura dell'uomo che si origina l'ordinamento sociale, nel quale sono fissate le modalità di composizione e di controllo dell'antagonismo stesso in ordine alla convivenza umana.

1.2 La società: dalla condizione selvaggia alla condizione civile

Questo ordinamento è indicato da Kant come la più elevata costruzione che la natura affida al genere umano, costringendovelo, in certa misura, attraverso l'impellere del bisogno di sicurezza, che mai può essere soddisfatto in una condizione come quella selvaggia, originaria, regno dell'incertezza e della precarietà. Motivazione già riconosciuta dai giusnaturalisti, che, non diversamente da Kant, trascurano altre complesse ragioni come la tutela e promozione della persona.

L'ordinamento della società, cui presiede la costituzione civile, realizza il passaggio da una condizione naturale, in cui i rapporti sociali sono governati *dal principio della forza*, a una condizione civile, dove gli stessi rapporti sono governati *dal principio del diritto*, il quale non si configura solo come strumento di sicurezza collettiva. La società politica, fondata sulla legge e il suo ordinamento, è in grado infatti di garantire una uguale espressione della libertà di tutti i suoi membri, a patto che «la libertà sotto leggi esterne sia congiunta nel più alto grado possibile con un potere irresistibile». Potere che propriamente dovrebbe essere solo coattivo, ma al quale Kant esige che non si possa «resistere», neppure in caso di tirannia. Con la società civile o politica si raggiunge dunque il duplice obiettivo: di una composizione pacifica delle contrastanti tendenze umane, nel mentre si pongono in atto le condizioni per utilizzare al meglio, attraverso l'uguale esercizio della libertà, quelle stesse tendenze antagonistiche.

Esaltando infatti la volontà di affermazione di ogni individuo (ambizione, emulazione) e insieme le sue capacità, se ne favorisce secondo Kant la crescita sul modello «degli alberi in un bosco», ciascuno dei quali, nella costruzione spaziale in cui si trova, «cercando di sottrarre aria e luce all'altro» si spinge più in alto, con il risultato di «crescere belli e dritti»; mentre gli alberi che, in totale libertà e lontani tra loro, mettono rami a piacere, «crescono storpi, storti e tortuosi». La costruzione legale (analogica a quella spaziale) regolando le libertà individuali neutralizza, per Kant, gli esiti nefasti del dispiegarsi dell'insocievolezza.

Certo, occorre una «costituzione perfettamente giusta», che è poi per Kant il fine della natura rispetto alla specie umana. Un fine che si traduce in compito supremo e quanto mai arduo, che sempre si scontra con la realtà imperfetta dell'uomo, portato ad abusare della propria libertà. Del resto, Kant lo definisce duramente «animale che ha bisogno di un padrone» che ne pieghi la volontà, costringendolo a sottostare a una «volontà universalmente valida» e garantendo la libertà di ciascuno. Un padrone che sia però supremamente *giusto*, dal

momento che deve costituire l'organo di garanzia della «giustizia pubblica». Affermazione forte e diretta, a seguito della quale si presentano difficoltà di ordine diverso; essa sembra inficiare il presupposto stesso della capacità umana di autodeterminarsi. Sembra prodursi, infatti, una scissione fra l'animalità dell'uomo che ha bisogno di un padrone e la razionalità/moralità che pare destinata a diventare il vero padrone. Ma qui si discute della libertà esterna, dunque il padrone è il capo supremo, il quale deve essere giusto per se stesso, ma anche uomo. La difficoltà diventa così, per Kant, pressoché insolubile, nel senso che, come egli stesso dice, è «impossibile» trovare una soluzione perfetta. Non resta allora che procedere per approssimazioni successive, avvicinandosi in un percorso lungo, forse inesauribile, a un'idea che gli corrisponda. Infatti, come Kant conferma nella *Conclusione* della *Rechtslehre*, «la costituzione giuridica perfetta fra gli uomini dev'essere annoverata fra le idee alle quali non si può trovare nell'esperienza nessun oggetto adeguato».

Così il continuo approssimarsi a una tale *idea della ragione* (coincidente con l'approssimarsi al fine), il cui carattere di perfezione la rende inattuabile dall'uomo, almeno nella sua compiutezza, non costituisce se non il cammino verso quell'idea, rappresentato dallo sviluppo della coscienza civile e, a livello più alto, dalla coscienza morale. Si tratta naturalmente di un approssimarsi di tipo asintotico, cui non segue un raggiungimento. Tuttavia, ritenere possibile tale percorso di avvicinamento a una costituzione politica perfetta significa ritenere possibile il progresso civile e morale.⁷

Ma Kant non si ferma qui. In totale analogia con la costituzione civile perfetta, *obiettivo* e *compito* cui la natura e la ragione «costringono» individui egoisti e fra loro insocietari, li inducono ad abbandonare il ricorso alla forza per dirimere le loro controversie e accedere a una convivenza governata da una legge sempre più adeguata, da cui riceveranno sicurezza e libertà, allo stesso modo la natura e la ragione «costringono» gli *stati*, agitati da un costante antagonismo, a uscire dalla condizione di «selvaggi privi di leggi» ed entrare in una *lega di popoli*, dalla quale potranno attendersi sicurezza e diritti, non secondo la propria forza e potenza, bensì secondo «le leggi della volontà riunita». La lega degli stati o *federazione* è anch'essa, come la costituzione interna perfetta, un'idea della ragione cui, ancora una volta, approssimarsi. Un'idea in seguito continuamente ripresa e rielaborata da Kant, che evolverà verso livelli di maggiore esplicitazione e chiarezza nella terza *Critica*, dove assume la forma del «tutto cosmopolitico» o «sistema di tutti gli stati»,⁸ e soprattutto nel progetto di *Pace perpetua*.

Fin dall'abbozzo, l'idea di federazione rientra nella prospettiva di pacificare gli stati. Kant anticipa che il suo attuarsi richiede un più

elevato livello di sviluppo delle disposizioni naturali della specie, e che solo un'alta crescita della cultura e della sua capacità di modificare l'ambiente naturale e sociale, insieme a un'alta crescita della moralità, possono infine consentire.

Né Kant ignora la complessa attività a favore della pace svolta dai filosofi della tradizione pacifista, la cui idea di pace aveva subito letture distorte e continue irrisioni. Il suo riferimento è soprattutto a Saint-Pierre, il «sognatore sublime», come veniva chiamato, e a Rousseau, i quali avevano peccato nel descrivere la pace come una condizione concretamente raggiungibile in breve tempo, attirandosi in tal modo ironici epiteti. La loro proposta, e la concezione dei rapporti politici che la anima, nascevano da un indubitabile bisogno; e se l'universalità dell'aspirazione che le sosteneva era tutt'altro che illusoria, tutt'altro che «un sogno irrealizzabile», pure era mancata all'Abbé, come già notava Rousseau nel suo *Jugement*, la comprensione delle cause sociali e politiche della guerra: la «conquista» e il «dispotismo», in sostanza «il sistema dell'assolutismo» in quanto tale; la stessa incomprendenza che poi gli impediva la ricerca di strumenti efficaci per stabilire la pace e che lo faceva «ragionare come un bambino riguardo ai mezzi per attuarla». Kant è perciò attento a non incorrere nello stesso errore. La sua è un'ottica prospettica che, pur ancorandosi a una base di stabili acquisizioni giuridico-politiche, non giunge a un esito scontato. Resta piuttosto ferma nella sollecitazione di un impegno *morale* e politico in direzione dell'*ideale razionale* della pace, ritenendo fondato, e non *impossibile*, né vano, perseguirlo nell'agire pratico, cioè nella vita e nella storia, secondo principi razionali, come si vedrà dal progetto filosofico che andiamo ad analizzare.⁹

Anche le guerre – non la guerra di tipo animale generata dal bisogno-istinto, e neppure la guerra generata dalla «suprema intolleranza» reciproca degli uomini, che ha favorito il popolamento della terra fin nelle zone più inospitali – bensì le guerre incessantemente preparate dall'antagonismo degli stati, nella concezione politica kantiana appartengono ai tentativi variamente condotti di modificare gli assetti statuali nel percorso gradualistico di approssimazione al fine. Ancora nuove rivoluzioni, Kant prevede che si produrranno, prima che si instauri una situazione politica di equilibrio favorevole alle finalità federalistiche e cosmopolitiche.

L'affermarsi dell'ordinamento, che Kant chiama cosmopolitico – di compiuta unione civile del genere umano – , ha in realtà bisogno di essere preceduto da una «generale moralizzazione», cioè dal compimento del terzo e più elevato livello di sviluppo nel quale si troverà «l'uomo buono». Né, che l'umanità sia in sommo grado acculturata, o che sia «civile fino alla noia» negli atteggiamenti e nei

comportamenti, che cioè abbia «l'apparenza» della moralità, vuol dire che essa sia moralmente progredita. La moralizzazione non solo è ben altro rispetto al pur grande livello di *politesse* raggiunto dall'umanità (ch'è invece solo «apparenza», «parvenza» di moralità), ma sembra ancora molto lontana. Per Kant, è tuttavia legittimo pensare a una storia universale, a un ipotetico corso del mondo secondo fini razionali, senza sfociare in una narrazione fantastica, proprio presumendo che la progettazione continua, compiuta dalla stessa libertà umana entro la sua crescita e non senza sofferenze, risponda a un piano della natura. È un piano di cui l'uomo non riesce a penetrare il segreto meccanismo, ma che può essere assunto come *filo conduttore*, utile per delineare un percorso coerente e sistematico, in mancanza del quale si dovrebbero pensare le azioni umane come del tutto disaggregate e affidate al caso. L'ipotesi di assenza di ordine, di fine, appare infatti a Kant, conformemente alla mentalità del tempo, quanto di più inverosimile e inconcepibile. Invece, le grandi linee della storia, da quella antica, greca e romana, fino a quella moderna, mostrano, se ben indagate, un «corso regolare dei miglioramenti della costituzione politica del nostro continente».

Uno sguardo macrostorico evidenzia, dunque, per Kant, un percorso di *progresso globale*, che si è venuto compiendo attraverso «miglioramenti delle costituzioni politiche». E qui egli offre il suo specifico contributo alla dottrina illuministica del progresso che era venuta maturando da un principio inizialmente angusto, aristocratico e scientifico, quantitativo (pensiamo a Fontenelle, alla *Querelle des anciens et des modernes*), verso aperture faticose, ma sempre più significative sul sociale e il morale, verso la *pace* con Saint-Pierre, verso la *verità* con Turgot, poi la *virtù* e la *felicità* con Condorcet. Per Kant è l'avanzare del *diritto* all'interno della convivenza politica, la misura del progresso umano. Nel diritto è avanzata la libertà dell'uomo con le sue garanzie, si è estesa a fasce sempre più ampie di popolazione, ha espanso il principio di uguaglianza di fronte alla legge. Su questi presupposti, nei quali il livello teleologico e il livello deterministico restano si può dire contigui (nel senso che non si confondono né si contrappongono), Kant non trova arbitrario fare delle previsioni; ragionare intorno a un millenarismo della filosofia; dal momento che entro la sua visione della storia è possibile non solo ricostruire e valutare il passato per comprendere il presente, ma è anche legittima una proiezione razionale sul futuro. Non più una prefigurazione fatalistica né fideistica, bensì un *millenarismo* della *filosofia*, vale a dire della *ragione*.¹⁰

Il richiamo a un millenarismo filosofico, o a un *chiliasmo*, secondo l'espressione di Kant, è particolarmente significativo in questo contesto, dove si costituisce come bussola etico-politica. Il riferimento

analogico è alla capacità della ragione filosofica di *prefigurare* in termini storico-razionali, non più religiosi, tantomeno visionari, una destinazione morale e politica dell'umanità, esplicitata nella prospettiva cosmopolitica, di pacifica convivenza del genere umano. Un *alto obiettivo utopico* affidato alla storia, proprio nel senso che era maturato lungo l'età dei Lumi e che faceva dei *principi* e delle *aspirazioni istanze ideali* che il progresso avrebbe gradualmente realizzato *nel corso storico*. Proprio per questo Kant svincola il chiliasmo dalla sfera mitico-religiosa, che non avrebbe potuto essere discussa su un piano di *praticabilità* e *storicità* al quale invece egli intende rimanere ancorato. Lo lega invece in modo inedito alla filosofia, cioè alla *ragione*, espungendone, con il carattere visionario ogni irrazionalità, la *Schwärmerei*; recuperandone, invece, la capacità di progettare e costruire nel tempo. Utilizza poi anche lo slittamento escatologico per una proiezione del progresso e della sua continuità oltre la storia, oltre il tempo e l'esistenza empirica, in vista di una moralità sempre più elevata.

2. Carattere e struttura del progetto filosofico di pace perpetua

L'articolata premessa antropologico-teleologica che abbiamo visto si chiude, dunque, affermando la legittimità della progettazione etica e storica: una progettazione non illusoria e velleitaria, bensì razionale, da parte del filosofo, del libero pensatore, in quanto tale capace di analisi e di proposta.

Il progetto filosofico della pace perpetua¹¹ diventa così espressione peculiare del pensatore che sviluppa un'idea della ragione, mostrando la via per approssimarvisi, la possibile traduzione in prassi, la possibile perseguibilità storico-politica. Kant raccoglie una tradizione che aveva trovato fin dalla prima modernità, con Erasmo da Rotterdam e More, pur fra enormi contraddizioni, i primi sostenitori, e che lungo il XVII e il XVIII secolo, con gli scritti di Crucé, di Descartes, di Sully, di Penn e dell'Abbé de Saint-Pierre, di Leibniz, Rousseau, Bentham e altri, aveva imposto all'attenzione la questione dell'utilità/necessità della pace fra gli stati. Questione su cui anche Kant avverte l'esigenza di intervenire dopo le rapide anticipazioni fatte nell'*Idea* e in *Sul detto comune*.¹² Sceglie la forma del *progetto filosofico* e ne privilegia l'impostazione giuridico-politica. Sfidando l'indifferenza di molti e l'«universale derisione» con cui era stato accolto il *Projet* dell'abate, il «sognatore sublime», le linee portanti del progetto kantiano si muovono nel quadro del principio giuridico che indica «come dev'essere il rapporto tra gli uomini e gli stati», che raccomanda ai sovrani di comportarsi nei loro conflitti in modo da «preparare» una «repubblica universale dei popoli», e che chiede di «considerarla possibile» e «tale da poter esistere».

Emerge già qui il carattere dell'approccio kantiano, che mentre rilancia su nuove basi (l'imperativo etico del dovere) l'idea della pace, la indica come un valore storico-universale e la discute su un piano di universale praticabilità, di *costruibilità storica*. In quanto idea della ragione che oltrepassa i concetti dell'intelletto, la pace si configura come idea o principio regolativo, su cui calibrare l'agire morale e politico degli individui come degli stati; idea-principio capace di indirizzare l'intelletto verso uno scopo, in sé mai completamente raggiungibile o conoscibile, e tuttavia sempre proposto come *compito*. La pace perpetua resta perciò, in ultima analisi, il punto prospettico di una ricerca che avanza incessantemente senza mai concludersi; un orizzonte verso cui si è protesi, il cui limite è costitutivamente in avanzamento e proprio per questo è irraggiungibile, almeno nella sua compiutezza.

Il progetto si snoda lungo due direzioni argomentative che conducono verso il medesimo obiettivo: da una parte c'è uno sviluppo,

storicamente sostenuto dal meccanismo naturale della «socievole insocievolezza», che spinge verso forme di abilità, cultura, socializzazione e moralizzazione sempre più avanzate. Dal contrasto attivo fra la tendenza a unirsi in società e la tendenza disgregativa e individualistica nasce – lo si è visto – ogni attività umana; nasce l'ambizione, l'emulazione, l'auto-controllo, la morale, lo stato; si regola la libertà di ciascuno, progrediscono le scienze ma anche la moralità, evolve la società da unione forzata, «patologica» dice Kant, a un «tutto morale». Dall'altra parte c'è il *dovere di agire* secondo norme imperative, che riporta in primo piano il ruolo dell'attività umana, motivata moralmente, nella storia.

2.1 Gli articoli preliminari

Agilità e misura connotano la struttura del progetto kantiano. Due sezioni: per gli *Articoli preliminari* e per gli *Articoli definitivi*, due *Supplementi* (il secondo aggiunto nella seconda edizione del 1796) e un'*Appendice*. Lo scritto assume la forma asciutta e sobria del progetto etico-giuridico, che deve apparire immediatamente chiaro e condivisibile.

Gli articoli preliminari provengono sostanzialmente dalla tradizione pacifista e segnalano anzitutto i limiti da porre all'attività giuridico-politica degli stati attraverso leggi *praeceptivae*, o di comando, e leggi *prohibitivae*, o di divieto, nonché leggi *permisivae*, delle quali Kant discute in una lunga nota la naturale peculiarità e legittimità. Gli articoli preliminari propongono un disciplinamento globalmente riferito ai rapporti internazionali con procedure di proibizione.

1. «Nessun trattato di pace deve essere ritenuto tale se stipulato con la tacita riserva di argomenti per una guerra futura.»
2. «Nessuno stato indipendente deve poter essere acquistato da un altro mediante eredità, scambio, compera o donazione.»
3. «Col tempo gli eserciti permanenti devono essere aboliti.»
4. «Non si devono contrarre debiti pubblici in vista di conflitti esterni dello stato.»
5. «Nessuno stato si deve intromettere con la forza nella costituzione di un altro stato.»
6. «Nessuno stato in guerra deve permettersi atti di ostilità tali da rendere impossibile la reciproca fiducia nella pace futura.»

Ad eccezione del secondo articolo, che risente di una prassi ancora in vigore al tempo di Kant, per tutti gli altri si tratta di indicazioni straordinariamente attuali. E, anche rispetto a questo articolo, Kant contrasta il vigente diritto dinastico, che faceva dello stato in senso fisico, della sua popolazione, nonché degli introiti di natura fiscale, un bene del sovrano, disponibile, alienabile, trasferibile per via ereditaria secondo la sua volontà; a favore del principio che lo stato è ben più di un territorio, è una società di uomini, di individui morali, i quali soltanto hanno titolo a decidere sul proprio destino.

Fortemente significativi e attuali appaiono gli articoli tre e cinque, relativi all'eliminazione degli eserciti permanenti e a quella che si chiamerà la *non ingerenza* negli affari interni di uno stato. Con essi Kant porta all'attenzione due questioni cruciali, che solo negli ultimi decenni del Novecento sono state ricondotte al livello della discussione politica. L'esistenza di eserciti permanenti è giudicata da Kant una «minaccia incessante», un incentivo a «gareggiare in qualità

degli armamenti in una corsa senza fine». Né viene sottaciuto il loro possibile uso distorto a fini di oppressione interna. Sorprende in questo articolo, da una parte, la capacità di prefigurare scenari che, pur non appartenendo alle consuetudini settecentesche di conduzione delle guerre, sono stati invece ampiamente sperimentati nei due secoli successivi. Dall'altra sorprende il livello alto della proposta di eliminare gli eserciti come passo preliminare e necessario per giungere a una convivenza pacifica internazionale.

Indicazioni simili erano state presenti quasi soltanto entro la sensibilità religiosa, che coltivava principi non-violenti e che aveva prodotto la *New Model Army*, quell'esercito di nuovo modello, che nella Rivoluzione inglese degli anni 1640-51 si era formato su base volontaria e democratica. L'istanza nonviolenta dei gruppi religiosi era stata poi trasferita nelle Costituzioni di alcuni stati americani come la Pennsylvania e il North Carolina; mentre, a sperimentare «l'esercizio volontario e periodico dei cittadini alle armi» per consentire la difesa dello stato ci avevano pensato durante la Rivoluzione francese con il reclutamento volontario, una misura che seguiva da vicino l'enfatica esaltazione del *citoyen*; che sarà però presto sostituita dall'introduzione, per la prima volta, della coscrizione obbligatoria. Occorrerà invece attendere la coscienza etica più matura di fine secolo XX, forgiata dalle atrocità e dalle aberrazioni perpetrate in particolare nel Novecento, per ritornare alla proposta kantiana, per avvertire l'urgenza della fine degli eserciti permanenti, in attesa di una loro più radicale limitazione e trasformazione in una forza internazionale finalizzata al ristabilimento della pace. Anche se non sembra ancora vicino il momento in cui possa universalizzarsi e tradursi in legislazione un livello così alto di coscienza etica.

Con l'articolo cinque, relativo alla non ingerenza negli affari interni di uno stato, Kant raccoglie ancora una volta istanze emerse a conclusione della prima fase della Rivoluzione francese, poi sopraffatte dall'impeto imperialistico, camuffato dal pretesto filantropico di diffondere i principi rivoluzionari in tutta l'Europa. Un principio la cui forza il Novecento ha riconosciuto in occasione del riemergere di ideologie imperialistiche sotto qualsivoglia mascheramento: «l'aiuto ai paesi fratelli», tristemente noto e praticato con brutale volontà repressiva dall'URSS, già subito dopo la fine del secondo conflitto mondiale, nei confronti di Polonia, Ungheria, Cecoslovacchia, Afghanistan (per non citare le pesanti intromissioni nei processi di decolonizzazione in Africa e in Asia). Oppure il «soccorso» che l'altra grande potenza, gli USA, andava portando in difesa di regimi amici e di interessi strategici, propagandandoli come difesa della democrazia, anche quando si trattava di impedire l'insediarsi di governi liberamente scelti dalla popolazione.

La politica internazionale ricomincia a progettare modalità diverse di regolazione dei conflitti fra stati nel rispetto delle loro interne costituzioni e deliberazioni, pur fra i tanti problemi che restano aperti. Rispetto alla non ingerenza, spesso invocata per preservarsi tutto il potere di reprimere le istanze autonomistiche di popoli o di etnie e fatta valere in modo perverso, è maturato ormai un nuovo senso e una nuova portata politica, che comportano il *diritto di intervento* della comunità internazionale a favore delle popolazioni coinvolte, al fine di comporre conflitti di origine etnica, religiosa o di altra origine. Un punto su cui tornerò.

Gli articoli quattro e sei indicano, poi, regole basilari relative all'economia e alla gestione della guerra. Non si può consentire allo stato, dice Kant (in riferimento a una prassi tipicamente inglese, che aveva provocato aspri scontri fra corona e parlamento), di contrarre quote di debito pubblico da finalizzare alla guerra. Le risorse possono essere cercate solo per aumentare i servizi, per dar vita a nuove strutture pubbliche, per migliorare le condizioni di esistenza. Si deve invece scongiurare, perciò esplicitamente proibire, che i detentori del potere considerino possibile, sottoscrivendo un debito, ottenere risorse per fare la guerra. Già questo vincolo è considerato da Kant di per sé un efficace deterrente. L'articolo sei invoca un limite alla distruttività bellica allo scopo di preservare la fiducia che la pace possa essere ristabilita. Al tempo in cui Kant scrive la prassi bellica è caratterizzata da modalità abbastanza precise, che la restringono al confronto fra due eserciti e non coinvolgono la popolazione civile; guerre con supporto tecnologico molto limitato e con obiettivi politici circoscritti, prive di motivazioni ideologiche, almeno fino alla Rivoluzione francese e a Napoleone. Tuttavia, la stigmatizzazione dei mezzi di sterminio, di cui Kant chiede il divieto, appare tanto più significativa per il nostro tempo, in cui si è teorizzato e sperimentato lo sterminio come obiettivo in sé, e in cui una avanzatissima tecnologia bellica colpisce proditoriamente, oltre agli obiettivi militari, le popolazioni civili, adottando il modello della guerra totale e totalmente distruttiva. Ciò che Kant paventava e denunciava, l'umanità, quasi sfidando le proprie possibilità di sopravvivenza, lo ha messo in atto con estrema *hybris*.

La prospettiva che – almeno dal punto di vista dell'approccio teorico – sembrava in qualche misura mutata in direzione della pace e soprattutto della complessa organizzazione necessaria al suo mantenimento, deve ogni giorno fare i conti con nuovi problemi, nuove emergenze. Quella che si era ritenuta la fine della corsa agli armamenti sta subendo gravi battute d'arresto: con la violazione ripetuta, palese o segreta, della moratoria sulla sperimentazione di armamenti nucleari, con la progettazione di nuove e più sofisticate

tecnologie di difesa /offesa a vasto raggio, poi ancora con la necessità di rispondere ad atti di terrorismo di portata devastante, che per la loro frequenza hanno ormai integrato, a livello globale e non solo locale, la guerra di tipo tradizionale, condotta con mezzi convenzionali.

L'istanza kantiana attende dunque, ancora a questo primo livello, di essere accolta e applicata su scala universale.

2.2 *Gli articoli definitivi*

Il passaggio *dagli articoli preliminari*, nel cui impianto prevale la delimitazione, giustificata moralmente, della sfera d'azione degli stati, *agli articoli definitivi*, che rimarkano invece le forme giuridiche e costituzionali, gli assetti politici interni e internazionali da costruire per rendere realistica l'aspettativa della pace, costituisce la svolta impressa dal progetto alla discussione dell'idea di pace perpetua.

All'interno, poi, degli articoli definitivi, Kant porge una riflessione teorica inedita, che completa il progetto secondo la logica della totalità. Egli pensa che il diritto possa avanzare estendendo la capacità di regolare la vita associata, la convivenza umana, dall'ambito interno dello stato a quello dei rapporti fra stati, e infine all'ambito più vasto e totalmente comprensivo della cosmopoli. La sua idea è che ogni relazione politica, ogni rapporto interindividuale ed interstatuale può trovare nel diritto, nelle regole giuridiche condivise, lo strumento, la forma forte per superare contrasti, divergenze, conflitti. Per questa via l'umanità può aspirare a costruire la pace.

I. La costituzione repubblicana

Con il primo articolo, «la costituzione civile di ogni stato deve essere repubblicana», Kant introduce due condizioni necessarie a quella che possiamo definire la sua architettónica della pace. La premessa, che rende imprescindibile la vigenza di una costituzione civile, muove – lo si è visto – dalla presa d'atto che la convivenza pacifica non è uno «stato naturale» per il genere umano, piuttosto uno «stato civile». Che occorre, perciò, sottrarre la convivenza umana alla insicurezza e precarietà della condizione di natura, regno della prevaricazione, in cui il conflitto, se non è in atto, è continuamente in agguato, consegnandola, attraverso il contratto sociale, al diritto positivo e ai suoi vincoli, agli istituti e alle leggi che si raccolgono nella «costituzione» dello stato, la quale deve essere «repubblicana». Le due iniziali condizioni sono dunque: una *costituzione*, e il suo carattere *repubblicano*, altrove da Kant presentato come vicino alla «costituzione perfettamente giusta», che cioè pone la giustizia quale supremo principio ispiratore dell'azione politica (anche se restano alcuni problemi circa la sua effettiva realizzazione).¹³ L'urgenza della costituzione è implicata dalla volontà stessa di ottenere la reciproca sicurezza fondando la convivenza non sul principio della forza, bensì su quello del diritto; ma è poi centrale, per Kant, la forma politica e deliberativa di quella costituzione, i cui pilastri indica nella *libertà* degli associati in quanto uomini, nella *dipendenza* di tutti in quanto sudditi di un'unica legislazione, nell'*eguaglianza* di tutti in quanto cittadini dello stato. Pilastri sui quali Kant imposta anche la «giustizia politica», che essendo una finalità interna al modello repubblicano, è a un tempo una non trascurabile preconditione della pace.

La libertà, considerata innata, inscindibilmente legata all'umanità dell'uomo, e inalienabile – proprio come entro le Dichiarazioni rivoluzionarie (americana e francese) dei diritti che precedono i singoli dettati costituzionali –, è definita qui «facoltà di non obbedire ad altra legge se non a quella a cui avrei potuto dare il mio consenso». Con un netto privilegiamento dei significati di autonomia e di giustizia, di provenienza rousseauiana,¹⁴ rispetto alle precedenti definizioni fortemente protese verso le cosiddette garanzie negative, a rimuovere cioè gli impedimenti al suo esercizio. Nel progetto di pace perpetua, invece, la definizione di libertà si concentra sull'espressione della politicità, su quella facoltà che di ogni cittadino fa un legislatore. Quanto alla *dipendenza*, essa è assunta in termini squisitamente giuridici, che non è necessario descrivere perché, dice Kant, sono «compresi» nel concetto stesso di costituzione civile. La dipendenza di tutti i sudditi da una comune legislazione corrisponde qui interamente alla eguaglianza di ognuno, in quanto cittadino dello stato; ovvero

all'eguaglianza di fronte alla legge. Tutti i cittadini sono eguali in quanto soggetti alle stesse leggi: la «nobiltà ereditaria» è infatti risolta nel *merito* e la cosiddetta «nobiltà d'ufficio» è limitata alla *temporaneità* della carica.¹⁵

In *Zum ewigen Frieden* non viene riproposto il concetto di indipendenza come *sui iuris*, da cui derivavano una serie di limitazioni, nonché la differenza stabilita nel '93 (*Sul detto comune*) e poi ribadita in seguito (*Dottrina del diritto*) tra cittadini attivi e cittadini passivi (espressione quest'ultima giudicata da Kant stesso contraddittoria); né è riproposta la passività-minorità «naturale» delle donne, il cui complessivo risultato politico era che essere *liberi ed eguali* sotto l'imperio delle leggi non significava essere cittadini attivi, partecipare, cioè, con il voto, alla formazione della volontà generale, e perciò anche delle leggi. Sulla base del concetto di indipendenza, erano cittadini attivi solo i maschi adulti *sui iuris*, quelli dotati di piena autonomia (nei mezzi di sussistenza come nel giudizio), vale a dire i possidenti (nel solco della tradizione liberale che vede i proprietari compartecipi degli interessi dello stato); non lo erano, invece, quanti esercitavano un lavoro subordinato, lesivo per Kant dell'autonomia, e mai le donne, considerate minori come i fanciulli – secondo una lunga tradizione, per i presunti limiti della loro «natura».

Se, in generale, il modello politico e costituzionale kantiano, che si struttura sulla divisione dei poteri, su una rappresentanza politica ottenuta con un suffragio limitato, nonché sulla indiscutibilità dell'origine e del ruolo del sovrano, si può considerare una iniziale democrazia rappresentativa di impronta liberale, con alcune aperture favorevoli a una mobilità sociale (non poco ardua, ma possibile, attraverso la modifica – con il lavoro, il talento, la fortuna – della condizione personale in ordine all'acquisto dell'autonomia, ovvero dello stato di *sui iuris*), il progetto di pace perpetua presenta alcune non marginali differenze. Per la prima volta, che sarà però la sola, Kant introduce un principio autenticamente democratico come la richiesta di consenso ai cittadini su una questione peculiare come l'entrata in guerra. Né è soltanto la clausola del consenso l'unica differenza. Secondo studi recenti, questo progetto giuridico-politico, cui si può guardare come al «culmine» della filosofia politica kantiana, considerate insieme le mancate limitazioni alla cittadinanza attiva – di cui si diceva – e questa clausola del consenso, prende una connotazione «decisamente democratica» e si apre al suffragio universale.¹⁶ Tuttavia, va detto che, anche in questo contesto, Kant tiene a precisare come la costituzione repubblicana sia diversa da quella democratica. Quest'ultima stabilisce, infatti, un potere esecutivo in cui tutti deliberano sopra uno ed eventualmente contro uno, il che rappresenta anzitutto una «contraddizione della volontà

generale con sé stessa e con la libertà». In essa, inoltre, non trova attuazione il principio «formale», strutturale della divisione dei poteri: «il legislatore è una medesima persona con l'esecutore del proprio volere», il che è «inammissibile» oltre che «impossibile» considerando che «nella forma democratico-dispotica ognuno vuole essere sovrano». Espressioni che corrispondono al pensiero politico-costituzionale kantiano già esposto nel '93 nella III parte dello *Über den Gemeinspruch* e ne esplicitano il modello liberale, centrato cioè sul primato della libertà, ma che alimentano il sospetto di contraddizioni con quanto si diceva prima. Va perciò precisato che il «regime» democratico in argomento possiede i tratti della *democrazia diretta* di matrice rousseauiana, alla cui base sta il modo di promozione e approvazione popolare delle leggi, tipico dell'antica democrazia ateniese, ripreso e riattualizzato dai *Club* giacobini e dalle sezioni parigine durante la rivoluzione dell'89. Come Rousseau aveva affermato nel *Contrat Social*, la sovranità popolare identificata nella volontà generale, non poteva essere delegabile né rappresentata, così come non poteva essere alienata. In quanto tale, essa viene definita da Kant *assembleare*, contraddittoria, nel suo mancare di forma, con un sistema di governo rappresentativo. L'esclusione della costituzione democratica deve essere, pertanto, ricondotta al rifiuto del modello diretto o assembleare e all'opzione per il modello rappresentativo.

A questo punto, confermato che la «costituzione repubblicana», anche in presenza di un monarca soggetto alla legge fondamentale fatta dal popolo (monarchia costituzionale), è da intendere comunque come una costituzione democratica (oscillante, al più, fra un minore e un maggiore compimento della sua struttura democratica, cosa che non è senza conseguenze), ci interessa discutere la convinzione kantiana che l'avvento di costituzioni simili in ogni stato costituisca il primo passo nella direzione della pace perpetua. Osserviamo intanto come emerga e si consolidi ormai nettamente l'attitudine dei governi democratici a comporre le divergenze, a mediare tra posizioni opposte e sviluppare procedure di contenimento della violenza entro i confini della legalità. La preconditione su cui di norma essi si instaurano è, infatti, proprio la risoluzione non violenta dei conflitti e l'affermazione della volontà della maggioranza. Sono attitudini che, sul piano dell'esercizio del diritto internazionale e in genere dei rapporti tra stati, sembrano aver prodotto una sostanziale riduzione della conflittualità interstatuale e della propensione alla guerra, almeno fra gli stati con istituzioni interne profondamente democratiche; molto meno fra quelli a democrazia debole o incompleta, che rimane così uno dei principali fattori da tenere sotto controllo.

Che sia necessario un processo di sempre maggiore sviluppo e di

universalizzazione del modello deliberativo democratico sembra essere un dato su cui è difficile non convenire; anche per lo stretto legame che la partecipazione democratica immediatamente realizza con la tendenza a contemperare il benessere, la promozione della cultura e della formazione, e lo sviluppo rispettoso dell'ambiente. Tutto questo, analizzato *a posteriori*, conferma l'auspicio-vincolo kantiano, anche se ci si rende conto di quanto si sia ancora lontani dalla profonda democratizzazione dei sistemi di governo; e a un tempo ci si rende conto di come sarà difficile, per sistemi politici che hanno percorso vie diverse nel cammino democratico, eliminare tutte le differenze dovute proprio alle peculiari esperienze storiche di ciascuno stato. Si può facilmente convenire con alcuni studi¹⁷ quando osservano che anche nei casi in cui la democraticità dei sistemi sia diffusa in tutti gli stati, essi non saranno mai del tutto uguali; né per questo sparirà ogni motivo più o meno grave di conflitto. Occorrerà perciò incrementare, fino a renderlo imprescindibile, il ricorso a *istituzioni internazionali* o *sopranazionali* finalizzate a mediare proprio nel più o meno vasto territorio di quelle diversità, da cui nascono incertezze, ambiguità, difesa a oltranza di interessi di parte. Istituzioni capaci di promuovere al più alto livello, nel rispetto delle singole sovranità, l'intesa su una serie di norme, che gli stati si impegnano a riconoscere e adottare, esprimendo in ciascun momento decisionale il proprio voto; supportati da una rete di organizzazioni intergovernative delegate ad affrontare e risolvere via via problemi collaterali, di tipo globale o di interesse locale. Si tratta, del resto, della stessa rete organizzativa intergovernativa che negli ultimi decenni si è molto estesa e ha migliorato la sua attività, dimostrandosi strumento efficace per sgombrare preventivamente il campo da ostacoli di portata diversa e consentire di giungere a scelte politiche condivise.

Rispetto poi al complesso problema della scissione di stati unitari o federali in unità statuali autonome – che ha assunto forme e dimensioni preoccupanti fin dall'ultimo scorcio del Novecento a seguito del moltiplicarsi di rivendicazioni etniche –, che ha sollecitato la modificazione del principio di *non ingerenza* in quello di *ingerenza umanitaria della comunità internazionale*, la cautela e il sostegno organizzativo dovrebbero mirare, anzitutto, ad affrontare e risolvere le questioni senza ricorrere alla violenza.

II. La federazione

Il secondo articolo definitivo – analogato sul procedimento concettuale del primo – esprime la necessità che «il diritto internazionale» si fondi su una «federazione di stati liberi». Come è necessario per gli individui passare da una *societas naturalis* a una *societas civilis*, darsi una costituzione garante della sicurezza e del diritto, risolvere i conflitti scongiurando il riemergere brutale e degradante della forza attraverso una coazione legale uguale per tutti, aprendo così la via all'affermazione della pace, allo stesso modo è necessario che gli stati si diano fra loro un ordinamento simile alla costituzione civile, che assicuri a ciascuno il proprio diritto; giungendo così a una federazione di popoli (*Völkerbund*) – non uno stato unico (*Völkerstaat*) o una monarchia universale – il cui fine sia costituire una «lega per la pace» (*foedus pacificum*).

Per quanto necessaria, questa prospettiva – constata Kant – è però ostacolata dagli stati stessi, che temono qualsiasi misura volta a limitare le loro prerogative sovrane e respingono l'idea di assoggettarsi ad un diritto superiore, ordinato a formare una comunità di popoli. La respingono surrettiziamente, senza argomentazioni teoriche e senza richiamarsi al diritto, preferendo gli «artifici della prudenza» per sottrarsi al suo principio. Ma senza un'autorità sovrastatale e senza forme di coazione condivise, spiega Kant, non si esce dalla logica della guerra; mentre la ragione, quale suprema autorità morale e giuridica, la condanna in via assoluta. Essa eleva a dovere l'approssimarsi a uno «stato di pace» attraverso una lega di popoli. Così, se il diritto razionale puro raccomanda di seguire ciò che è giusto *in tesi*, la *cosmopoli*, lo stato di popoli «che si estenda ad abbracciare da ultimo tutti i popoli della terra», gli stati, invece, gelosi custodi della propria sovranità, respingono *in ipotesi*, sul piano fattuale, il giusto. Non rimane allora se non perseguire un suo «surrogato negativo», una *soluzione minimale* che almeno rifiuti la guerra e si proponga di arginarla insieme alle sempre risorgenti tendenze antiggiuridiche. La soluzione ottimale, l'obiettivo giuridico-politico più alto che la ragione indica, la *Weltrepublik*, resta in tal modo prospettata utopicamente come principio regolativo del procedere dell'umanità verso il meglio.

In questo secondo articolo definitivo, l'argomentare kantiano a favore di una soluzione realistica lascia emergere con chiarezza quali caratteri della lega spingerebbero più in avanti il «diritto delle genti», rendendolo più stringente. Qui l'esigenza di garantire integra la sovranità dei singoli stati si piega alla cessione di sovranità, resa inevitabile dall'«obbligo», che ognuno di essi sottoscrive nella lega o «associazione permanente», allo scopo di risolvere in modo pacifico le

reciproche controversie. Per Kant il modello è quello confederale degli Stati Uniti d'America;¹⁸ ed egli non ignora certo che quell'unione non è un congresso estemporaneo, un'alleanza da cui ci si può agevolmente chiamare fuori, e che in ciò è la sua forza. Questa consapevolezza gli fa proporre una federazione a carattere permanente, la cui stabilità è il fattore che potenzia il diritto delle genti. Un'affermazione importante, così come quella relativa alla cittadinanza, che si ritrova soltanto in questo progetto; successivamente – come nota anche Habermas – ¹⁹ nel prevedere la revocabilità dell'adesione alla federazione, Kant sembra, invece, cedere non poco al conflitto che vuole risolvere.

Resta però l'analogia inizialmente invocata fra diritto interno, che vincola in modo eguale tutti i membri della società civile, e diritto internazionale, proteso a vincolare in modo eguale gli stati riuniti in federazione; analogia che rimarca l'imprescindibilità di un ordinamento cogente per gli stati come per i cittadini. E resta poi salda l'impostazione morale, che del progressivo avvicinamento a tale modello politico fa un *dovere*, un *compito* di cittadini e stati.

I due secoli trascorsi dalla scrittura di questo progetto lo hanno reso un punto di riferimento, sia per la teorizzazione, sia per la prassi politica. La storia del Novecento ha dimostrato che l'idea dello stato di diritto (I articolo), seppur faticosamente, è stata accolta in gran parte del pianeta; per altro verso, ha dimostrato che nell'idea di federazione, di lega fra stati liberi (II articolo), da cui è nata l'O.N.U. nel tentativo di perseguire la pace, si sono via via riconosciuti tutti gli stati. Purtroppo, anche regimi autoritari, i quali più che i popoli rappresentano solo i governi, hanno sottoscritto gli impegni ufficiali; il che non ha impedito ad alcuni di perseguire ancora, quasi impunemente, politiche di guerra. Per Kant, si tratta «dell'unico strumento possibile» che «ponga riparo alla guerra e arresti il torrente delle tendenze ostili contrarie al diritto, sempre però con il continuo pericolo che queste erompano nuovamente». Una notazione realistica valida tuttora, che vede, insieme all'insufficienza del diritto internazionale, l'incubo della guerra incombere in ogni momento, e che ripropone la stessa cruciale questione del perfezionamento dei mezzi per realizzare la pace. La ripropone e la rilancia a noi, che assistiamo alla travagliata ricerca di legittimità per un'efficace azione pacificatrice internazionale che, pur fra oggettive difficoltà, proprio la dissoluzione del blocco politico-militare dei regimi comunisti fa apparire più vicina. Un passo avanti, cui però corrisponde il drammatico affiancarsi alla violenza concentrata e organizzata dagli stati, quella diffusa ed endemica dei gruppi non statali, il terrorismo.

La serie di conflitti, poi, che lungo la seconda metà del Novecento si è succeduta su teatri locali, e che proprio il terrorismo va vieppiù

proiettando a livello globale, mostra la debolezza e la scarsa efficacia dell'O.N.U. E proprio qualche recente progresso, peraltro assai precario, dal punto di vista della universalizzazione del suo riconoscimento e del dibattito sul suo potenziamento, impone di sviluppare una riflessione ampia sugli strumenti per un'azione più incisiva ed efficace sulla quale converga un consenso sempre più ampio; anche a fronte del problema del tutto peculiare rappresentato dal ruolo tendenzialmente egemonico delle grandi potenze, nonché dalla loro propensione a sottrarsi al complesso delle procedure previste dai protocolli O.N.U., e dal conseguente rischio di distorsione delle modalità di avvio e conduzione di una guerra, soprattutto di una guerra con complesse motivazioni democratico-umanitarie.

III. L'ospitalità universale fra globalismo e cosmopoli

Con il terzo articolo definitivo e con la sua proiezione cosmopolitica il progetto kantiano prefigura un importante passo in avanti rispetto al livello di sviluppo raggiunto dal diritto a fine Settecento. Non a un opinabile principio filantropico Kant pensa, bensì al diritto dello straniero²⁰ di entrare nel territorio di altri stati ed esservi accettato in qualità di «coinquilino del pianeta», di titolare del diritto naturale di tutti gli uomini alla indivisa superficie della terra, alla quale nessuno ha in origine maggiore diritto di altri. Dove la convivenza e la reciproca tolleranza sono l'unica scelta possibile suggerita dalla natura e dalla ragione; oltre che – dice Kant – imposta dalla stessa conclusa sfericità del pianeta. A un tale diritto deve corrispondere il divieto per gli stati di opporvisi, di chiudere le frontiere.

L'atteggiamento ostile e gelosamente preclusivo di tanti stati e di tanti popoli non è solo contrario al diritto naturale; è anche il principale ostacolo al tentativo di stabilire relazioni di scambio, rapporti commerciali e culturali pacifici fra i popoli. Relazioni che, promuovendo la reciproca conoscenza, li avvicinano, rendendo il genere umano sempre meno diffidente, più fiducioso e interdipendente; basi, queste, imprescindibili per preparare quello che Kant considera il grande fine etico-politico della storia umana: la *costituzione cosmopolitica*.

La strada maestra per approssimarsi a questo fine è per Kant l'avanzare del *processo di universalizzazione dei diritti*. A cominciare dal *Besuchsrecht*, il diritto alla visita, non ancora il *Gastrecht* (diritto di ospitalità), né la *Gastlichkeit*, che avrebbero spinto troppo oltre la sua intenzione e il suo gradualismo. Il *Besuchsrecht* è una sorta di universale diritto alla mobilità *ante-litteram*, ben più di un diritto minore; che risponde, certo, all'esigenza commerciale dell'Europa di accedere a «nuovi mondi», di entrare in nuovi mercati, ma risponde parimenti alla volontà di stabilire più ampie relazioni ordinate a incrementare e migliorare le intese, ad affinare la reciproca conoscenza così come il riconoscimento. Kant pensa al «commercio» ampiamente inteso, di beni ma anche di idee e di costumi, come a un veicolo privilegiato di universalizzazione. Né, però, ignora, o trascura di condannare con chiarezza e vigore, il comportamento di molti stati che hanno distorto quell'originario diritto di accesso in una perversa attività di conquista, di asservimento, di colonizzazione. Col pretesto di stabilire relazioni commerciali hanno «introdotto truppe straniere, oppresso gli indigeni, incitato a guerre sempre più estese»; hanno portato «carestia, insurrezioni, tradimenti e tutta la rinascente serie dei mali che affliggono il genere umano». La condanna delle *politiche di conquista* corre lungo tutto il progetto, ma si fa molto dura e

puntuale in questa stigmatizzazione del colonialismo, che si configura come il *rischio* sempre incombente, come l'altra faccia delle relazioni commerciali e, più in generale, della destinazione naturale e morale del genere umano alla pace.

Qui, i fattori di modernità, di perdurante attualità, di cui questa architettonica della pace è costellata, diventano sorprendenti per il lettore del ventunesimo secolo. Col terzo articolo Kant, infatti, allarga lo sguardo verso una prospettiva che a ben guardare richiama quella di una iniziale *globalizzazione* intuita e percepita insieme ai suoi *rischi*.

Come definire altrimenti questa rete di relazioni che inizia con la possibilità di entrare dovunque ed esservi accolto in nome dell'originario possesso comune della terra; con questo diritto alla mobilità cui non si può rispondere con chiusura e ostilità; che avanza stabilendo relazioni commerciali, rapporti di scambio sempre più ampi, comunicazione di costumi, di modi di pensare, inevitabile coinvolgimento di uomini e di istituzioni; che presenta aspetti rischiosi, quelli di sempre, ma anche sempre nuovi: il dominio – quello economico-finanziario non è meno gravido di conseguenze di quello politico –, la tendenza ampiamente intesa a colonizzare, sfruttare, asservire. È una rete, tuttavia, che, correttamente governata, possiede una straordinaria capacità di universalizzare il progresso, sia quello puramente tecnico, sia quello del diritto, ch'è per Kant l'essenza stessa del progresso.

Ciò che Kant invoca e auspica somiglia alla forma più elevata di *globalizzazione*, se così possiamo dire, quella che va dalla estensione delle relazioni di scambio, dei *commerci* in senso lato, alle relazioni morali; il cui esito dovrebbe essere l'universale accoglimento e rispetto presso tutti i popoli, perciò anche presso tutte le culture, dei diritti fondamentali dell'uomo. La stessa che nel tempo può rendere possibile l'affermarsi di una vera e propria costituzione cosmopolitica.

3. Per un accordo tra morale e politica

Resta ancora inevasa fin qui la questione, accennata nella premessa e poi affrontata nell'*Appendice*, relativa alla composizione del conflitto emerso tra morale e politica. Il punto di partenza, saldamente acquisito dalla riflessione kantiana, è che la morale si identifica con la legge incondizionatamente imperativa secondo la quale dobbiamo agire; una dottrina pratica *autonoma*, ben distinta da una dottrina della prudenza protesa soltanto a definire i mezzi più adeguati a perseguire scopi individuati in base al calcolo dell'utilità.

Osservazioni anche semplici mostrano, invece, l'identificazione fattuale dell'«arte politica» con le massime della prudenza, che raccomandano di perseguire l'utile – potere ricchezza prestigio – producendo comportamenti politici ispirati dalle circostanze e dagli interessi piuttosto che dal diritto.²¹ L'arte di governare gli uomini deve piuttosto sottostare, secondo Kant, alle limitazioni introdotte dal diritto, trovando conciliazione con esse e mirando come unico scopo al «regno della ragione pura pratica e della sua giustizia». Né, del resto, le idee di benessere e di felicità – come pure era stato per una lunga e autorevole tradizione politica che da Aristotele giunge al secolo dei Lumi – possono farsi, per Kant, *massime politiche*. Solo l'«obbligo giuridico puro», «il principio a priori del dovere», cioè la pura forma della legge, di fronte alla cui «realtà oggettiva» la politica «deve piegare le ginocchia», per Kant, deve determinare l'agire politico, escludendo da sé ogni interesse o scopo particolare.

Il primato della morale sulla politica non potrebbe esser più netto. Così come la separazione fra politica e interessi.

E se da una parte il «regno della ragione pura pratica e la sua giustizia» si impone come il più alto vincolo alla politica, dall'altra nasce la riserva critica che non possa esistere politica senza interesse. Si pensa che, come arte di governare la *polis*, essa sia tenuta a rispondere e corrispondere agli interessi dei suoi membri, ciò che equivale alla fissazione storica dei suoi contenuti.

Kant, invece, trascura l'aspetto che, proprio nel modello di democrazia rappresentativa cui egli si richiama, diventa un'istanza centrale; cioè che la rappresentanza è, anche, rappresentanza di interessi, e l'oscillazione fra maggioranza e minoranza si determina, anche, in base al consenso intorno a interessi.²² Mancando in Kant una fondazione autonoma della politica, gli interessi o sono trattati come diritti, oppure sono considerati contrari al diritto. La qual cosa non esclude, però, la dinamica della trasformazione di interessi legittimi, vale a dire *pubblicamente sostenibili*, in diritti. La *pubblicità*, la pubblica proclamabilità della pretesa giuridica resta, anzi, sancita e trattata

come principio formale e come garanzia di giustizia del diritto pubblico sia interno, sia internazionale.

La regola, già introdotta da J. Bentham,²³ della pubblicità degli atti giuridici, della trasparenza, diremmo oggi, dell'azione di governo, contro la *segretezza*, consueta nella prassi di molti ministeri, segnatamente agli affari esteri, diventa in Kant formula trascendentale del diritto pubblico: «Tutte le azioni relative al diritto di altri uomini la cui massima non è compatibile con la pubblicità sono ingiuste». Una formula che, identificando pubblicità e giustizia, esalta un concetto di giustizia dipendente (come in tutto il pensiero politico kantiano) dalla sovranità della legge voluta dai cittadini.

La validità etica della formula trascendentale della pubblicità è messa alla prova da Kant nel diritto interno e nel diritto internazionale: nel primo essa conferma l'illegittimità della sedizione-ribellione, identificata subito come ingiusta, almeno sul piano formale della fondazione contrattualistica dell'obbligo politico; nel secondo la pubblicità svela il conflitto fra le massime della prudenza politica e la morale come scienza del diritto, vanificando le numerose forme di astuzia e di sotterfugio sotto cui si nasconde l'ingiustizia. Nel diritto cosmopolitico Kant vede l'unica possibilità di risolvere il conflitto morale /politica, ancora attivo nel diritto internazionale, ricercando le condizioni dell'accordo fra pubblicità e diritto delle genti nell'unione federativa la più ampia possibile fra tutti gli stati. Unione che, secondo i principi *a priori* del diritto, è «necessaria», ed è perciò un «dovere incondizionato» perseguirla. La pubblicità allora potrebbe favorirne la nascita proprio esercitando un attivo controllo, smascherando quella che Kant chiama la ricca «casistica» di insidie, cavilli e intenzioni opposte al diritto. Le affida così un ruolo di tutto rilievo: la pubblicità ha il potere di costringere la politica a piegarsi davanti ai principi della moralità; nonché di costringerla ad accordare le leggi positive con le esigenze di benessere e di felicità del popolo, intese come conseguenze della giustizia.

Come si legge nel *Conflitto delle facoltà*, la pubblicità consente a coloro che posseggono i lumi, agli studiosi «liberi cultori del diritto», di far pervenire allo stato il «bisogno di diritto del popolo», le sue «lagnanze», la sua voce. Habermas nota come Kant mostri di possedere, se non il termine, certamente il concetto di *opinione pubblica*, di averne compreso ruolo e peso senza tuttavia cogliere i rischi di ideologizzazione presenti nell'idea di una sfera pubblica borghese come base naturale dello stato di diritto.²⁴

4. L'utopia della pace²⁵

Il progetto kantiano si chiude – lo si è visto – auspicando la nascita di un diritto cosmopolitico, l'unico che possa trasfondere nella legislazione quell'ideale regolativo della pace, che si è andato trasformando in imperativo etico. «La ragione moralmente pratica pronunzia in noi il suo veto irrevocabile: non ci deve essere nessuna guerra, né fra me e te nello stato di natura, né tra noi come stati.» E anche di fronte alla evidenza che non esiste «verosimiglianza teoretica» che questo fine possa esser raggiunto, neppure si può dimostrare «l'impossibilità di esso». Ci troviamo, in ogni caso, «obbligati dal dovere di agire secondo questo fine». È infatti la razionalità del fine che ci obbliga. Che la pace perpetua sia poi una cosa reale, oppure qualcosa che manca di realtà (*Ding oder Unding*) è poco rilevante rispetto al fatto che dobbiamo agire considerandola possibile. Giungere a un accordo di pace universale e perpetua è, per Kant, «tutto lo scopo finale della dottrina del diritto razionale».

Nel progetto filosofico che abbiamo analizzato si raccoglie il senso profondamente utopico dell'intera filosofia kantiana della storia e dell'ideale etico e giuridico politico della pace, prefigurato in tutto il suo valore per l'uomo, ben al di là della verosimiglianza teoretica che possa mai compiutamente realizzarsi. Come nel *topos* classico dell'utopia da T. More in poi, la pace non è una cosa reale (*Unding*) concretamente esperibile come il *Ding*; è piuttosto qualcosa che ancora non esiste, ma che è pensata e progettata dalla ragione come *corrispondente* al *giusto*, come perseguibile storicamente, la cui costruzione è affidata alla volontà morale e politica degli uomini.

Nonostante la piena coscienza, anzitutto kantiana, dell'enorme distanza che ci separa dalla realizzazione della pace, nonostante le critiche, che hanno percorso il Novecento, al *pacifismo giuridico*, al suo affidarsi alla forza *della pura idea del diritto*, tante volte sfidata e vinta dalla forza *tout-court*, nonostante il ricorso ancora frequente alla guerra che un dibattito controverso, ma ormai residuale, ha cercato faticosamente di distinguere fra «giusta» (i cui sostenitori già Kant stigmatizzava come «miseri consolatori») e «ingiusta», resta innegabile, da una parte, l'aspirazione universale alla pace che diventa sempre di più impegno consapevole, e dall'altra l'attualità di molte indicazioni kantiane.

Rispetto a queste indicazioni, se non di rado si constata la mancanza di alternative, altre volte si può e si deve andare oltre, concentrandosi su poche istanze fondamentali. Anzitutto su ciò che la più matura coscienza contemporanea avverte ormai come un nesso ineludibile: quello fra giustizia, sociale politica economica, e pace, elaborando un

nuovo approccio e nuove strategie d'intervento sui connessi problemi di portata planetaria; restituendo poi capacità di progetto e dignità di protagonisti dell'attività politica ai cittadini del mondo, facendo salva la consegna kantiana che lavorare per la pace sia dovere di ogni uomo.

Laura Tundo Ferente

L'asterisco indica le note di Kant, l'esponente numerico indica le note-commento del curatore raccolte in fondo al volume.

ALLA PACE PERPETUA¹

Se questa scritta satirica sull'insegna di quell'osteria olandese, sulla quale era dipinto un cimitero,² valga per gli *uomini* in generale o in particolare per i capi di stato che non riescono mai a saziarsi di guerre, oppure soltanto per quei filosofi che vagheggiano il dolce sogno della pace, è cosa che possiamo lasciare sospesa.

L'autore del presente saggio pone, tuttavia, una condizione: dal momento che il politico pratico vuole guardare dall'alto in basso, con grande presunzione, al politico teorico come a un accademico che con le sue idee inconsistenti non reca alcun pericolo allo stato (il quale deve reggersi su principi di esperienza), e che perciò si può lasciare libero di tirare contro tutti i suoi colpi senza che l'uomo di stato *pratico del mondo* se ne curi, così, anche in caso di conflitto fra i due, quest'ultimo deve assumere un comportamento conseguente verso il politico teorico e non sospettare un pericolo per lo stato dietro le opinioni da questi affidate alla buona sorte ed espresse pubblicamente. Con tale *clausola salvatoria*³ l'autore del presente saggio intende, nella forma migliore, ritenersi esplicitamente al riparo da ogni malevola interpretazione.

PARTE PRIMA,

**che contiene gli articoli preliminari per la pace
perpetua tra gli stati**

1. – *Nessun trattato di pace deve essere ritenuto tale se stipulato con la tacita riserva di argomenti per una guerra futura.*

Infatti sarebbe in tal caso solo una semplice tregua, una sospensione delle ostilità, non una *pace*, che significa fine di ogni ostilità, e a cui attribuire l'aggettivo *eterna* sarebbe un pleonasmo sospetto. Le cause esistenti di guerre future, sebbene al presente sconosciute forse agli stessi pacificandi, sono tutte annientate dalla conclusione della pace; anche se, con un certo acume e abilità di ricerca, se ne possono trovare nei documenti di archivio. La riserva (*reservatio mentalis*) di antiche pretese, da sollevare solo in futuro, e delle quali nessuna può venire per il momento ricordata, perché entrambi i combattenti sono troppo esausti per poter continuare la guerra, con il brutto proposito di cogliere la prima occasione favorevole a questo scopo, fa parte della casistica dei gesuiti ed è indegna di un sovrano; così come, se si giudicano le cose quali in realtà sono, è parimenti indegna di un ministro la condiscendenza a tali deduzioni.

Ma se, secondo gli illuminati concetti della politica, si ripone il vero onore di un governo nel continuo aumento di potere, con qualsiasi mezzo lo si ottenga, allora tale giudizio si rivela scolastico e pedantesco.

2. – Nessuno stato indipendente (poco importa se piccolo o grande) deve poter essere acquistato da un altro stato mediante eredità, scambio, compera o donazione.

Uno stato infatti non è (come il territorio in cui è situato) un possesso (*patrimonium*). È una società di uomini, su cui nessun altro, tranne essa stessa, può comandare e disporre. Annettere questa che, anche come stirpe, ha sue proprie radici, a un altro stato come se si facesse un innesto, significa annullare la sua esistenza come persona morale e farne una cosa, in contraddizione quindi con l'idea dell'accordo originario, senza cui non si può concepire nessun diritto su un popolo. *

È noto a tutti, nella nostra epoca sino ai tempi più recenti, in quale pericolo il falso principio di un tale modo di acquisto abbia posto l'Europa, poiché le altre nazioni del mondo non lo hanno mai conosciuto: che cioè anche gli stati possano sposarsi tra loro, in parte quale nuovo modo per rendersi ultrapotenti, anche senza dispendio di forze, per mezzo di alleanze dinastiche, e in parte per allargare così i possedimenti.

Anche l'assoldamento di truppe di uno stato da parte di un altro, contro un nemico non comune, è da annoverare nella stessa categoria; perché così si fa uso e abuso dei sudditi come di oggetti trattabili secondo il proprio piacimento.

3.— *Col tempo gli eserciti permanenti (miles perpetuus) devono essere aboliti.*

Ciò perché essi minacciano continuamente di guerra gli altri stati, essendo sempre pronti a entrare in scena armati di tutto punto; li incitano a superarsi nella quantità degli armamenti, che non conosce limiti; inoltre, risultando alla fine le spese sostenute per essi in tempo di pace più opprimenti di una breve guerra, sono essi stessi causa di guerre aggressive, per liberarsi di tale peso. A ciò si aggiunga che assoldare uomini per uccidere o per essere uccisi corrisponde a voler usare degli uomini come semplici macchine e strumenti in mano di un altro (lo stato): il che non si concilia con l'umanità presente in ognuno di noi.* Tutt'altra cosa è l'esercitarsi alle armi volontario e periodico dei cittadini, per difendere se stessi e la patria da aggressioni dall'esterno. Anche l'accumulare un tesoro potrebbe venir considerato dagli altri stati come minaccia di guerra che è necessario prevenire con un attacco, poichè fra le tre forze *esercito, alleanza, denaro*, quest'ultimo può divenire il più sicuro strumento di guerra; vi si oppone solo la difficoltà di scoprirne l'ammontare.

4. — *Non si devono contrarre debiti pubblici in vista di conflitti esterni dello stato.*⁴

Il cercare risorse all'interno o all'esterno, a favore dell'economia del paese (vie di comunicazione, nuovi insediamenti, approvvigionamenti per gli anni di carestia ecc.), è una fonte di aiuto insospettabile. Ma, quale strumento di contrasto delle potenze fra loro, un sistema di credito che porti all'aumento indefinito dei debiti, sempre assicurato rispetto all'esigenza attuale (perché la restituzione non può essere richiesta contemporaneamente da tutti i creditori: ingegnosa invenzione di un popolo commerciante, in questo secolo), è una pericolosa potenza di denaro, cioè un tesoro per intraprendere guerre, che supera quello di tutti gli altri stati messi insieme e che può essere esaurito solo dal conseguente esaurirsi delle tasse (che tuttavia viene dilazionato a lungo dall'animazione del commercio che reagisce sull'industria e sugli acquisti). Questa facilitazione nel fare la guerra, insieme con l'inclinazione che hanno i potenti e che sembra essere innata nella natura umana, è dunque un grosso ostacolo alla pace perpetua, che dovrebbe essere tanto più eliminato da un articolo preliminare, in quanto l'inevitabile fallimento finale di uno stato coinvolge nella rovina molti altri stati senza colpa: la qual cosa costituisce una pubblica lesione di questi ultimi. Con ciò gli altri stati hanno per lo meno il diritto di stringere alleanze contro una tale eventualità e contro le sue minacce.

5.— *Nessuno stato si deve intromettere con la forza nella costituzione e nel governo di un altro stato.*

Che cosa può infatti dargliene il diritto? Forse lo scandalo che questo stato dà ai sudditi di un altro stato? Ciò può piuttosto servire da ammonimento a quest'ultimo, con l'esempio dei grandi mali che un popolo si è procurato con la sua corruzione; e generalmente il cattivo esempio che una persona libera dà agli altri (quale *scandalum acceptum*) non costituisce per essi una lesione. Non si può dire lo stesso quando uno stato, per discordie interne, fosse diviso in due parti, ognuna delle quali rappresentasse in sé un singolo stato che accampasse pretese sul tutto; dove il portare aiuto a uno di loro da parte di uno stato esterno non può considerarsi come intromissione nella costituzione dell'altro (poiché v'è altrimenti anarchia). Ma fintanto che questa discordia interna non è effettiva, l'intromettersi di potenze esterne sarebbe una violazione dei diritti di un popolo che non dipende da nessuno e che combatte contro un male interno: sarebbe uno scandalo vero e proprio e renderebbe insicura l'autonomia di tutti gli stati.

6.— Nessuno stato in guerra con un altro deve permettersi atti di ostilità tali da rendere impossibile la reciproca fiducia nella pace futura; come ad esempio l'impiego di assassini (*percussores*), di avvelenatori (*venefici*), la rottura di una capitolazione, l'istigazione al tradimento (*perduellio*) nello stato contro cui si combatte ecc.

Questi sono stratagemmi infami. Anche in guerra deve persistere una qualche fiducia nel modo di pensare del nemico, perché altrimenti non potrebbe concludersi nessuna pace, e le ostilità si risolverebbero in una guerra di sterminio (*bellum internecinum*); poiché nello stato di natura (dove non esiste nessun tribunale che possa giudicare con la forza del diritto) la guerra è solo un triste espediente per affermare il proprio diritto con la violenza; in quanto nessuna delle due parti può venir dichiarata un nemico ingiusto (dato che questo presuppone una sentenza giudiziale), ma il *risultato* stesso (come davanti al cosiddetto «giudizio di Dio») decide da quale parte sia il diritto; sì che tra gli stati non può esservi nessuna guerra punitiva (*bellum punitivum*), poiché tra loro non v'è nessun rapporto da inferiore a superiore. Ne consegue che una guerra di sterminio, dove la distruzione può colpire entrambe le parti, e con essa anche ogni diritto, darebbe luogo ad una pace perpetua basata solo sul grande cimitero del genere umano.

Una tale guerra dunque, e con questa anche l'uso dei mezzi che vi conducono, deve essere assolutamente proibita. Che poi i suddetti mezzi vi conducano in modo inevitabile, viene chiarito dal fatto che quelle arti infernali, poiché sono in se stesse infami, se vengono usate, non si mantengono a lungo entro i limiti della guerra, come per esempio l'uso delle spie (*uti exploratoribus*), con cui viene impiegata solo la bassezza *altrui* (che non è possibile estirpare), ma continuano anche in tempo di pace e ne annientano così del tutto lo scopo.

Sebbene le leggi citate siano oggettivamente, cioè nell'intenzione di chi è al potere, pure *leggi proibitive* (*leges prohibitivae*), tuttavia alcune sono di *diritto stretto*, valide senza distinzione di circostanze (*leges strictae*), e richiedono *immediata abolizione* (come quelle di cui ai numeri 1, 5 e 6); ma altre (come i numeri 2, 3, 4), in realtà, non sono eccezioni alle regole di diritto, ma concernono piuttosto la sua *applicazione*, secondo le circostanze, *soggettive* per la facoltà loro discrezionale (*leges latae*), e contengono la facoltà di *dilazionare* l'esecuzione, senza tuttavia perdere di vista lo scopo di questa dilazione, rimandando all'infinito (come Augusto soleva dire, *ad kalendas graecas*), per esempio il *ristabilimento* della libertà tolta ad alcuni stati, secondo il numero 2; con ciò la dilazione non implica affatto la non esecuzione, ma solo serve a far sì che questa non sia precipitata e quindi contraria al suo stesso scopo. Infatti la proibizione

in questo caso riguarda solo il *modo di acquisto*, che in futuro non deve valere, ma non il possesso, che sebbene in realtà non abbia il titolo legale richiesto, tuttavia al suo tempo (all'epoca dell'acquisto putativo), secondo l'opinione pubblica di allora, era ritenuto valido da tutti gli stati. *

PARTE SECONDA,

che contiene gli articoli definitivi per la pace perpetua tra gli stati

Lo stato di pace tra gli uomini, che vivono gli uni accanto agli altri, non è certo uno stato di natura (*status naturalis*), il quale è invece uno stato di guerra, nel senso che, sebbene non vi siano ostilità continuamente aperte, ve n'è tuttavia sempre la minaccia. È necessario allora istituirlo; perché l'astenersi da atti ostili non significa ancora sicurezza e se la sicurezza non viene data da un vicino a un altro che la richieda (cosa che però può avvenire solo in una situazione *legale*), questi può trattarlo come un nemico.*

Primo articolo definitivo per la pace perpetua La costituzione civile di ogni stato deve essere repubblicana

La costituzione fondata: 1) sul principio della *libertà* dei membri di una società (come uomini); 2) sul principio della *dipendenza* di tutti da un'unica legislazione comune (come sudditi); 3) sulla legge della *eguaglianza* (come cittadini), è l'unica costituzione che derivi dall'idea del contratto originario, su cui deve essere fondata ogni legislazione giuridica di un popolo; ed è la *repubblicana**. Questa costituzione è dunque in se stessa, per quanto riguarda il diritto, quella che sta originariamente alla base di ogni specie di costituzioni civili; resta solo da chiedersi se essa sia anche l'unica che possa condurre alla pace perpetua.

Ora la costituzione repubblicana, oltre alla purezza della sua origine, essendo sorta dalla pura fonte del concetto giuridico, ha anche la prospettiva del fine da noi desiderato, cioè della pace perpetua; ed eccone il motivo. Se (né in questa costituzione può essere altrimenti) si richiede il consenso dei cittadini per decidere se la guerra debba o non debba essere fatta, niente di più naturale del pensare che, dovendo far ricadere su di sé tutte le calamità della guerra (combattere di persona, sostenere di propria tasca le spese della guerra, riparare le rovine che essa lascia dietro e, infine, per colmo di sventura, assumersi il carico di debiti mai estinti — a causa di sempre nuove guerre —, amareggiando così la stessa pace), essi ci penseranno sopra a lungo prima di iniziare un gioco così malvagio.

In una costituzione, invece, in cui il suddito non è cittadino e che quindi non è repubblicana, la guerra è la cosa più facile del mondo, perché il sovrano non è membro dello stato, ma ne è il proprietario e nulla perde dei suoi banchetti, delle sue caccie, castelli, feste a corte ecc. a causa della guerra, e la può quindi dichiarare come una specie di partita di piacere per cause insignificanti, lasciando al corpo diplomatico, sempre pronto a questo, il compito di giustificarla per salvare le apparenze.

Affinché la costituzione repubblicana⁷ non venga scambiata (come accade comunemente) con quella democratica, bisogna osservare quanto segue: le forme di uno stato (*civitas*) possono essere ripartite o secondo la differenza delle persone che rivestono il potere supremo, o secondo il *modo di governare* usato dal capo, chiunque esso sia. La prima si chiama propriamente la forma del *dominio* (*forma imperii*), e sono solo tre le forme possibili, quella cioè dove il *potere supremo* è posseduto o da *uno* o da *alcuni* o da *tutti* insieme quelli che compongono la società (*autocrazia*, *aristocrazia* e *democrazia*; potere

del principe, della nobiltà, del popolo). La seconda è la forma del governo (*forma regiminis*), e riguarda il modo, fondato sulla costituzione (che è l'atto della volontà generale che fa di una moltitudine un popolo), secondo cui lo stato fa uso pieno della sua autorità: secondo questo aspetto, la forma di governo è o *repubblicana* o *dispotica*.

Il *regime repubblicano* è il principio della separazione del potere esecutivo (governo) dal potere legislativo; il dispotismo è il principio dell'arbitraria esecuzione, da parte dello stato, delle leggi che esso si è dato; di conseguenza la volontà pubblica è usata dal principe quale sua volontà privata. Delle tre forme dello stato quella *democratica* nel vero senso della parola è necessariamente un *dispotismo*, perché essa fonda un potere esecutivo in cui tutti deliberano e in ogni caso anche contro uno solo (che dunque non è d'accordo con loro), ciò è a dire che deliberano tutti anche se non sono tutti; la qual cosa è una contraddizione della volontà generale con se stessa e con la libertà.

Ogni forma di governo, infatti, che non sia *rappresentativa*, è propriamente *informe*, perché il legislatore in una sola e medesima persona, può essere al tempo stesso esecutore della propria volontà (cosa poco ammissibile, come se in un sillogismo l'universale della maggiore fosse al tempo stesso tutt'uno con il particolare della minore); e sebbene le altre due forme di costituzione politica siano sempre difettose, in quanto danno luogo a una tal forma di governo, in esse è per lo meno possibile assumere una forma di governo conforme allo *spirito* di un sistema rappresentativo, come una volta disse Federico II, e cioè che egli era semplicemente il supremo servitore dello stato,* mentre la costituzione democratica rende questo impossibile perché in essa tutti vogliono essere sovrani. Si può quindi dire che quanto più piccolo è il numero delle persone che rivestono il potere (il numero dei governanti), quanto maggiore è la loro forza rappresentativa, tanto più la costituzione politica si avvicina alla possibilità del regime repubblicano e può sperare di elevarsi alla fine fino ad esso per mezzo di gradualì riforme.

Per questa ragione è più difficile nell'aristocrazia che nella monarchia, e impossibile nella democrazia, se non mediante una violenta rivoluzione, giungere a quest'unica costituzione perfettamente legittima. Ma al popolo interessa di più la forma del governo* che non la forma dello stato (sebbene anche da questa dipende la sua maggiore o minore conformità a quello scopo). Ma se vuole essere conforme al concetto di diritto, la forma di governo deve essere rappresentativa, perché soltanto in questo caso è possibile un regime repubblicano, e senza di questo (qualunque sia la costituzione) il regime è dispotico e violento. Nessuna delle cosiddette repubbliche antiche ha conosciuto questo sistema, e quindi esse dovevano

necessariamente risolversi in dispotismo, che sotto il predominio di uno solo è ancora fra tutti il più sopportabile.

Secondo articolo definitivo per la pace perpetua Il diritto internazionale deve fondarsi su una federazione di stati liberi 9

I popoli, quali stati, possono venir considerati come singoli individui, che nello stato di natura (cioè nell'indipendenza da leggi esterne) si ledono già nel loro essere l'uno accanto all'altro, e ognuno dei quali, per la propria sicurezza, può e deve pretendere dall'altro di entrare con lui in una costituzione simile alla civile, nella quale a ognuno possa venire assicurato il proprio diritto. Ciò sarebbe una *lega di popoli*, ma non dovrebbe essere uno stato di popoli.

In quest'ultimo caso vi sarebbe una contraddizione, poiché ogni stato comporta il rapporto di un *superiore* (che detta leggi) con un *inferiore* (che obbedisce, cioè il popolo), ma molti popoli in uno stato costituirebbero un sol popolo, cosa che contraddice al presupposto (perché noi dobbiamo qui esaminare il *diritto dei popoli* fra loro, in quanto essi costituiscono altrettanti stati e non devono fondersi in un unico stato).

Ora, come noi consideriamo con profondo disprezzo l'attaccamento dei selvaggi alla loro libertà senza legge, che li porta ad azzuffarsi continuamente piuttosto che sottoporsi a una coazione legale da loro stessi stabilita, a preferire cioè una libertà pazza a una ragionevole, e consideriamo questo come grossolanità, rozzezza, e brutale degradazione dell'umanità, così sarebbe giusto pensare che popoli civili (che formano ognuno uno stato a sé) si dovrebbero affrettare a uscire al più presto da una situazione tanto abietta. Invece ogni *stato* ripone piuttosto la sua maestà (poiché maestà del popolo è una espressione spropositata) nel non sottostare ad alcuna coazione legale esterna, e lo splendore del suo sovrano consiste nel fatto che ha a sua disposizione, senza che egli stesso si esponga al pericolo, molte migliaia di uomini pronti a sacrificarsi per cose che non li riguardano affatto. La differenza tra i selvaggi europei e quelli americani consiste soprattutto nel fatto che in America molte tribù sono state divorate interamente dai loro nemici, mentre gli europei sanno meglio valersi dei vinti e anziché divorarli preferiscono aumentare con loro il numero dei sudditi, e con ciò anche la quantità di strumenti per guerre ancora più vaste.

Al pari della malvagità della natura umana, che si rivela chiaramente nei liberi rapporti dei popoli (mentre invece nello stato civile-legale è molto velata dalla coazione statale), desta meraviglia il fatto che la parola *diritto* non abbia potuto ancora essere radiata come pedantesca dalla politica di guerra e che nessuno stato abbia ancora osato dichiararsi apertamente a favore di quest'ultima opinione; infatti vengono ancora candidamente citati, per giustificare una guerra di

aggressione, Ugo Grozio, Pufendorf, Vattel e altri (puri e semplici consolatori), quantunque il loro codice, redatto in senso filosofico e diplomatico, non abbia o anche solo possa avere la benché minima forza *legale* (perché gli stati come tali non sottostanno a una coazione esterna comune), e non si dia esempio di uno stato che venisse indotto a desistere dai suoi propositi con argomenti avvalorati da testimonianze di uomini tanto autorevoli.¹⁰

Questo omaggio, che ogni stato (almeno a parole) rende al concetto di diritto, dimostra tuttavia che nell'uomo c'è, benché ancora latente, una disposizione morale più grande, destinata a prendere un giorno il sopravvento sul principio del male che è in lui (cosa che egli non può negare), e a fargli sperare che ciò avvenga anche negli altri; perché altrimenti la parola *diritto* non verrebbe mai sulla bocca degli stati che vogliono aggredirsi, salvo che per prendersi gioco di essa, come quel principe gallico che dichiarava: «È prerogativa che la natura ha concesso al più forte sul più debole, che quest'ultimo debba a lui obbedire».

Il modo in cui gli stati cercano di far valere il proprio diritto non può mai essere, come in un tribunale esterno, un processo, ma solo la guerra, e con questa, anche se *vittoriosa*, non si decide il diritto, mentre con il *trattato di pace* si può porre fine alla guerra attuale, ma non allo stato di guerra (cioè alla possibilità di trovare sempre pretesti per una nuova guerra); il quale stato non si può, d'altra parte, dire del tutto ingiusto, dal momento che in esso ognuno è arbitro dei propri interessi. Tuttavia dagli stati, secondo il diritto internazionale, non si può far valere quello stesso dovere che, secondo il diritto naturale, vale per gli individui nello stato di natura privo di leggi, il diritto cioè di «uscire da questo stato», perché essi, in quanto stati, hanno già una costituzione giuridica all'interno, e non sono quindi soggetti alla coazione degli altri stati che vorrebbero, secondo il concetto che questi si fanno del diritto, sottometterli ad una più ampia costituzione legale. Però la ragione, dal suo trono di suprema potenza morale legislatrice, condanna assolutamente la guerra come procedimento giuridico, mentre eleva a dovere immediato lo stato di pace, che tuttavia non può essere creato o assicurato senza una convenzione dei popoli tra loro: sì che diviene necessaria una lega di particolare tipo, che si può chiamare *lega della pace* (*foedus pacificum*) e che va distinta dal *patto di pace* (*pactum pacis*), per il fatto che questo cerca di mettere semplicemente fine a *una* guerra, mentre invece quello cerca di mettere fine a *tutte* le guerre, e per sempre. Questa lega non ha lo scopo di far acquistare potenza a un qualche stato, ma mira solo alla conservazione e alla sicurezza della *libertà* di uno stato, per sé, e al tempo stesso per gli altri stati confederati, senza che questi debbano sottomettersi (come gli uomini nello stato di natura) a leggi pubbliche

e a una coazione sotto di esse. Si può rappresentare l'attuabilità (realtà oggettiva) di questa *idea di federalismo* che gradualmente si deve estendere a tutti gli stati, e condurre così alla pace perpetua: poiché se la fortuna portasse un popolo potente e illuminato a costituirsi in repubblica¹¹ (la quale per sua natura deve tendere alla pace perpetua), si avrebbe in ciò un nucleo dell'unione federativa per gli altri stati, per unirsi ad essa e garantire così lo stato di pace fra gli stati, conformemente all'idea del diritto internazionale, estendendolo sempre più tramite altre unioni dello stesso tipo.

È comprensibile che un popolo dica: «Tra noi non ci deve essere più nessuna guerra;¹² perché noi vogliamo costituirci in uno stato, cioè dare a noi stessi un supremo potere legislativo, esecutivo e giudiziario che risolva pacificamente i nostri dissensi». Ma se questo stato dice: «Non ci deve essere alcuna guerra fra me e gli altri stati, sebbene io non riconosca nessun potere legislativo supremo il quale garantisca a me il mio diritto e agli altri il loro», allora non si può capire su che cosa io voglia basare la fiducia nel mio diritto, se non su di un surrogato della unione in società, cioè sul libero federalismo, che la ragione deve necessariamente associare all'idea di diritto internazionale, se pur gli si vuol dare un qualche significato.

Riguardo al concetto di diritto internazionale quale *diritto alla guerra*, in sé esso non significa propriamente nulla (poiché dovrebbe essere il diritto di determinare ciò che è giusto, non secondo leggi esterne universalmente valide, che limitano la libertà di ciascuno, ma secondo massime unilaterali, per mezzo della forza); dovrebbe infatti venire inteso nel senso che uomini che la pensano così hanno la sorte che si meritano se si distruggono tra loro, e trovano quindi la pace eterna nell'ampia fossa che ricopre tutti gli orrori della violenza insieme con i loro autori.

Per gli stati che stanno in relazioni reciproche non vi può essere secondo la ragione altra maniera di uscire dallo stato di natura senza leggi, che comporta sempre guerre, se non rinunciando, come gli individui singoli, alla loro selvaggia libertà (senza leggi), sottomettendosi a leggi pubbliche coattive e formando uno *stato di popoli* (*civitas gentium*) che si estenda sempre di più, fino ad abbracciare alla fine tutti i popoli della terra. Ma poiché essi, secondo le loro idee sul diritto internazionale, non vogliono aderirvi e rigettano in *ipotesi* ciò che in tesi è giusto, così all'idea positiva di una *repubblica universale* (perché non tutto vada perduto) può sostituirsi solo il surrogato *negativo* di una *lega* permanente e sempre più estesa che respinga la guerra e freni il torrente delle tendenze ostili e contrarie al diritto, anche se con il costante pericolo della sua rottura.*

(*Furor impius intus fremit horridus ore cruento*).¹³

Terzo articolo definitivo per la pace perpetua Il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni di una ospitalità universale.

Qui, come negli articoli precedenti, non si tratta di filantropia, ma di diritto, e quindi *ospitalità* significa il diritto di uno straniero, che arriva sul territorio altrui, di non essere trattato ostilmente. Egli può essere allontanato, se ciò può essere fatto senza suo danno; ma sino a quando se ne sta pacificamente al suo posto, non va trattato da nemico. Non si tratta di un *diritto di ospitalità* cui egli possa fare appello (per questo si richiederebbe uno speciale accordo che gli concedesse per un certo periodo il beneficio di essere accettato come coinquilino), ma di un *diritto di visita*, che spetta a tutti gli uomini: di unirsi cioè a una società, in virtù del diritto di comune possesso della superficie della terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini non possono disperdersi all'infinito, ma alla fine debbono rassegnarsi a coesistere.¹⁴

Originariamente nessuno ha maggior diritto di un altro su una parte della terra. Parti inabitabili di questa superficie, il mare e i deserti, dividono la comunità, ma in maniera tale che la *nave* o il *cammello* (la nave del deserto) rendono possibile il reciproco avvicinamento su questi terreni di nessuno, e l'utilizzo del diritto alla *superficie*, che spetta in comune al genere umano, per traffici commerciali. L'ospitalità degli abitanti delle coste (per esempio dei barbareschi), che si impadroniscono delle navi dei mari vicini o rendono schiavi i naufraghi, o l'ospitalità degli abitanti del deserto (i beduini arabi), che si credono in diritto di depredare coloro che si avvicinano alle tribù nomadi, sono contrarie al diritto naturale; ma questo diritto di ospitalità, cioè questa facoltà degli stranieri di stabilirsi momentaneamente sul territorio altrui, non mira a nulla più che ad assicurare le condizioni necessarie per *tentare* un commercio con gli antichi abitanti. In questo modo lontane parti del mondo possono entrare in rapporti pacifici tra loro, rapporti che col tempo divengono legali e avvicinano sempre più il genere umano a una costituzione cosmopolitica.

Se a questo si paragona la condotta *inospitale* degli stati civili, soprattutto quella degli stati commerciali del nostro continente, fa persino spavento vedere l'ingiustizia che essi commettono nel *visitare* paesi e popoli stranieri (la qual cosa per essi ha lo stesso senso che *conquistarli*). L'America, i paesi abitati dai negri, le isole delle spezie, il Capo di Buona Speranza ecc., al momento della loro scoperta erano per loro terre di nessuno, poiché gli abitanti per loro non contavano nulla. Nell'India Orientale (Indostan), col pretesto di stabilire stazioni commerciali, vennero introdotte truppe straniere, ma con ciò si ebbe

l'oppressione degli indigeni, l'incitamento dei diversi stati del paese a guerre sempre più vaste, carestia, insurrezione, tradimenti e tutta la serie di mali che possono opprimere l'umanità. La Cina* e il Giappone (*Nippon*), che avevano fatto esperienza di tali ospiti, hanno saggiamente provveduto, la prima a permettere solo l'accesso, ma non l'ingresso agli stranieri, e il secondo a permettere il solo accesso a un unico popolo europeo, gli olandesi, che però escludeva, quasi come prigionieri, da ogni contatto con gli abitanti.

Il peggio (o il meglio, se lo si considera dal punto di vista di un giudice morale) è che tali stati non traggono alcun vantaggio da queste violenze, che tutte le loro società commerciali sono sul punto di fallire, che le isole dello zucchero, sedi della più crudele schiavitù che mai sia stata immaginata, non danno alcun reddito reale, ma lo danno solo indirettamente, e in realtà per uno scopo non molto lodevole, poiché servono a fornire marinai alle flotte militari per le guerre in Europa; e così si comportano potenze che fanno grande sfoggio di religiosità e che, pur commettendo ingiustizie con la stessa facilità con cui berrebbero un bicchier d'acqua, vogliono essere ritenute come degli eletti nell'ortodossia della fede.

E poiché ora, in fatto di associazione di popoli della terra (più o meno stretta), si è progressivamente giunti a un punto tale che la violazione del diritto compiuta in *una* parte viene risentita in *tutte*, l'idea di un diritto cosmopolitico non è una rappresentazione chimerica ed esaltata del diritto, ma il necessario completamento del codice non scritto del diritto statale e internazionale, nel diritto dell'umanità in genere, per l'attuazione della pace perpetua, a cui possiamo sperare di avvicinarci a poco a poco solo a questa condizione.

PRIMO SUPPLEMENTO

Della garanzia della pace perpetua

Ciò che offre questa garanzia non è che la grande artefice natura (*natura daedala rerum*) dal cui corso meccanico¹⁵ deriva chiaramente lo scopo di far sorgere dalle discordie degli uomini, anche contro il loro volere, la concordia; natura che è denominata *destino*, in quanto si afferma come necessità di una causa agente secondo leggi sue proprie a noi sconosciute; causa che, considerata la finalità del corso del mondo, viene chiamata *provvidenza** in quanto si rivela come sapienza profonda di una più alta causa, rivolta al fine ultimo oggettivo del genere umano e predeterminante questo corso del mondo; provvidenza che noi propriamente non *riconosciamo* nelle costruzioni della natura,¹⁷ né possiamo da queste *dedurla*, ma (come in ogni rapporto della forma delle cose col fine in generale) possiamo e dobbiamo solo *supporlo* per farci un'idea della sua possibilità, secondo l'analogia con le operazioni artistiche umane: rappresentarsi poi il suo rapporto e la sua concordanza col fine che la ragione immediatamente ci prescrive (il fine morale), è un'idea, dal punto di vista *teoretico*, temeraria, ma sotto il punto di vista pratico (per esempio in rapporto al concetto del dovere della *pace perpetua*, per far servire ad essa il suddetto meccanismo della natura) è un'idea dogmatica, e la sua realtà è ben fondata.

L'uso della parola *natura* è, se si tratta come qui solo di una teoria (non di religione), più adatto ai limiti della ragione umana (che, in ordine al rapporto fra effetti e cause, deve tenersi nei limiti dell'esperienza possibile) e più *modesto* del termine *provvidenza* quale supposto potere per noi conoscibile, termine con cui si tentano voli icariani, per penetrare più da vicino il mistero dei suoi più imperscrutabili disegni.

Prima di determinare più esattamente questa garanzia, è necessario considerare la situazione in cui la natura ha collocato le persone che agiscono sulla grande scena del mondo, sì da rendere infine necessaria la pace; e vedere poi il modo in cui la consegue.

Le sue disposizioni provvisorie sono: 1) essa ha provveduto in favore degli uomini, a che essi possano vivere in tutte le parti della terra; 2) con la *guerra*, ha spinto gli uomini ovunque a popolare anche le regioni più deserte; 3) con lo stesso mezzo li ha costretti a unirsi in

rapporti più o meno giuridici.

Che nei deserti glaciali dei mari polari cresca anche il muschio, che la *renna* trae da sotto la neve, per diventare poi a sua volta nutrimento, o anche mezzo di trasporto dell'ostiaco o del samoiedo; o che i deserti di sabbia salati contengano il *cammello*, che sembra creato per viaggiare nel deserto, per non lasciarlo così inutilizzato, è già una cosa di per sé meravigliosa. Ancor più chiaro si rivela lo scopo, se si osserva come lungo le coste del mare glaciale, oltre agli animali da pelliccia, le foche, i cavalli marini, le balene, forniscono con la loro carne nutrimento e con il loro olio riscaldamento agli abitanti del luogo. Ma soprattutto suscita meraviglia la cura che per essi ha la natura con il legname che viene gettato sulla spiaggia (senza che si sappia bene da dove venga), a rifornire territori privi di vegetazione, e senza il quale gli abitanti non potrebbero costruirsi mezzi di trasporto, armi e neppure capanne a loro dimora; mentre la lotta contro le fiere li impegna così duramente da costringerli a vivere in pace fra loro.

Ma ciò che li ha *spinti in questi luoghi*, presumibilmente non è stato altro che la guerra. Il primo *strumento di guerra*, tra tutti gli animali che l'uomo, dal tempo in cui la terra cominciò a essere abitata, ha imparato a domare e ad addomesticare, è stato il *cavallo* (l'elefante appartiene a epoche posteriori, fa parte del lusso di stati più civili). Così l'arte di coltivare certe specie di piante, dette cereali, a noi non ancora ben note nella loro natura originaria, e del pari l'arte di moltiplicare e perfezionare certi *tipi di frutta* per mezzo del trapianto e dell'innesto (forse in Europa c'erano due sole specie: il melo e il pero selvatico) potevano sorgere solo in stati civili già costituiti, dove era garantita la proprietà della terra, quando cioè gli uomini, dapprima in libertà senza legge, si erano elevati dalla vita di caccia,* di pesca, di pastorizia, fino alla *vita agricola*, ed erano stati scoperti il *sale* e il *ferro*, che costituirono forse le prime merci largamente richieste nello scambio commerciale di diversi popoli, i quali così furono portati a stringere accordi, associazioni e rapporti pacifici tra loro e anche con popoli più lontani.

Dunque, mentre la natura ha provveduto a che gli uomini potessero vivere ovunque sulla terra, essa ha anche dispoticamente voluto che questi lo *dovessero*, anche contro la volontà loro e senza che tale obbligo presupponesse al tempo stesso un concetto di dovere, che li obbligasse in nome di una legge morale: perciò si è valsa della guerra a questo scopo. Noi vediamo infatti popoli che nell'unità della loro lingua dimostrano l'unità della loro origine. I *samoiedi*, ad esempio, abitano le coste del mare glaciale da un lato e un popolo di linguaggio molto simile, distante duecento miglia, abita le montagne *Altai* dall'altro lato: e ciò perché tra di loro s'interpose un popolo di

cavalieri, quindi guerriero, i mongoli, che tagliarono fuori una parte della loro stirpe e la sospinsero lontano, verso le terre glaciali, dove certamente non si sarebbe diretta di sua spontanea volontà.*

Similmente i *finnici* delle regioni più settentrionali dell'Europa, chiamati *lapponi*, vennero separati dagli *ungheresi*, da cui ora sono molto lontani, ma ad essi affini di lingua, ad opera dei popoli goti e sarmati, penetrati a forza tra gli uni e gli altri. E che cos'altro può avere spinto gli *esquimesi* (forse antichissimi nomadi europei, una razza affatto diversa da tutte le altre americane) verso il Nord, e i *pescheräs* verso l'America del Sud fino alla Terra del Fuoco, se non la guerra, di cui si serve la natura per popolare tutta la terra?

Quanto alla guerra stessa, non abbisogna di nessun particolare movente, e anzi la si direbbe connaturata all'uomo, come qualche cosa di nobile verso cui l'uomo si sente spinto dall'impulso dell'onore e non da moventi interessati: così che il *coraggio guerresco* (tanto presso i selvaggi americani quanto presso gli europei al tempo della cavalleria) è ritenuto di inestimabile valore non solo in *caso di guerra* (come è giusto), ma anche *in quanto* spinge alla guerra, e spesso a intraprenderla soltanto per farne mostra. Perciò alla guerra in se stessa è annessa una dignità intrinseca, tanto che perfino dei filosofi ne hanno fatto l'elogio come espressione di un certo ingentilimento dell'umanità, dimenticando il detto di quel greco: «La guerra è un male, perché produce più malvagi di quanti non ne distrugga».¹⁸ E questo sia detto intorno a ciò che la natura fa *per il suo proprio fine* riguardo alla specie umana considerata come classe animale.

Ora si presenta la questione relativa a ciò che è essenziale per la pace perpetua: «Che cosa fa la natura al fine di imporre all'uomo il dovere di sottostare alla sua propria ragione, e con ciò favorire la sua intenzione morale, e quale garanzia offre la natura per assicurare che ciò che l'uomo *dovrebbe* fare secondo la legge della libertà e non fa, egli lo farà costretto dalla natura, senza che peraltro sia compromessa questa libertà morale, e ciò nel triplice rapporto del diritto *pubblico*, del diritto *internazionale*, del diritto *cosmopolitico*?» Quando dico che la natura vuole che accada questo o quello, non significa che essa imponga a noi il dovere di attuarlo (può far ciò solo la ragione pratica sottratta a qualsiasi coazione), ma vuol dire che *lo fa* essa stessa, sia che noi lo vogliamo o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).¹⁹

1. — Anche se un popolo non fosse costretto da discordie interne a sottostare alla costrizione di leggi pubbliche, vi sarebbe costretto dalla guerra esterna, e questo per la suddetta disposizione della natura, secondo cui ogni popolo si trova vicino un altro popolo che ve lo costringe e contro il quale deve costituirsi internamente a *stato* per essere pronto a opporsi ad esso come *potenza*. Ora, la costituzione

repubblicana è l'unica che si adatti perfettamente al diritto degli uomini, ma è anche la più difficile a stabilirsi e ancor più difficile a conservarsi, tanto che molti ritengono che dovrebbe essere uno stato di *angeli*, perché gli uomini, con le loro tendenze egoistiche, non sarebbero capaci di una costituzione di forma così sublime. Ma la natura, proprio per mezzo di quelle tendenze egoistiche, viene ora in aiuto della volontà generale fondata sulla ragione, onorata ma in pratica impotente, così che dipende solo da una buona organizzazione dello stato (che è in potere degli uomini) comporre insieme le forze, per modo che l'una arresti l'altra nei suoi effetti disastrosi, oppure toglierle di mezzo. In tal modo il risultato per la ragione è come se tali forze non ci fossero, e così l'uomo è costretto a essere, se non buono da un punto di vista morale, almeno un buon cittadino. Il problema dello stabilirsi di uno stato è risolvibile, per quanto dura possa sembrare l'espressione, anche da un popolo di demoni (se sono intelligenti). Il problema è questo: «come ordinare una moltitudine di esseri ragionevoli, che desiderano tutti, per la loro conservazione, di sottoporsi a leggi pubbliche, anche se ognuno, nel suo intimo, tende a sottrarvisi; e come dare a esseri di questa specie una costituzione tale che, malgrado i contrasti dovuti alle loro intenzioni private, queste si neutralizzino l'una con l'altra, in modo che essi nella loro condotta pubblica si comportino come se non avessero nessuna cattiva intenzione». Un tale problema deve poter essere *risolto*. Non si tratta infatti di un miglioramento morale degli uomini, ma solo del meccanismo della natura, cioè di sapere come poterlo utilizzare tra gli uomini, onde comporre il contrasto dei loro sentimenti non pacifici entro un popolo, in modo che essi si debbano sentire costretti ad accettare, nei loro rapporti reciproci, leggi coattive, e a instaurare così uno stato di pace, in cui le leggi abbiano vigore. Anche negli stati attualmente esistenti si può vedere che, benché imperfettamente organizzati, nella loro condotta esterna sono molto vicini a ciò che prescrive l'idea del diritto, anche se la causa di questo non è certamente la moralità interna (poiché non è da essa che nasce una buona costituzione dello stato; al contrario, è proprio da quest'ultima che c'è da aspettarsi la buona educazione morale del popolo).²⁰

Con ciò il meccanismo della natura, per mezzo delle tendenze egoistiche che naturalmente agiscono le une contro le altre nei rapporti esterni, può essere usato dalla ragione quale mezzo per giungere al proprio scopo, cioè al precetto del diritto, e con ciò favorire e assicurare, per quel che dipende dallo stato, la pace interna ed esterna. Il che significa dunque che la natura *vuole* irresistibilmente che il diritto abbia alla fine la supremazia. Ciò che si evita di fare, lo fa essa stessa, benché con molti disagi. «La corda troppo tesa si spezza; chi troppo vuole non vuole nulla» (Bouterwek).²¹

2. — L'idea del diritto internazionale presuppone la *separazione* di molti stati vicini e indipendenti tra loro, e benché un tale stato di cose sia già di per sé uno stato di guerra (a meno che un'unione federale non prevenga lo scoppio delle ostilità), tuttavia secondo l'idea della ragione un simile stato di cose è sempre meglio della fusione di tutti questi stati per mezzo di una potenza che soverchi le altre e si trasformi in monarchia universale, poiché le leggi, con l'accrescersi dell'ambito di governo, perdono di vigore, e un dispotismo senz'anima, dopo aver soffocato i germi del bene, degenera infine in anarchia. Tuttavia è proprio questo il desiderio di ogni stato (o del suo sovrano): assicurarsi cioè uno stato di pace durevole, dominando, se possibile, tutto il mondo. Ma la *natura vuole* altrimenti. Essa si serve di due mezzi per impedire ai popoli di mescolarsi e tenerli separati: la diversità delle *lingue* e la diversità delle *religioni*;^{*} il che in realtà porta con sé l'odio reciproco ed è pretesto di guerra; ma, con il progredire della cultura e con il graduale ravvicinamento degli uomini, porta a una maggiore intesa sui principi, all'accordo in una pace che non è prodotta e assicurata, come in ogni dispotismo (basato sulla tomba della libertà), dall'indebolimento di tutte le forze, ma dal loro equilibrio nella più viva rivalità.

3. — Così come la natura separa sapientemente i popoli che la volontà di ogni stato, e proprio secondo i principi fondamentali del diritto internazionale, tenderebbe a unificare sotto di sé con l'astuzia e con la forza, così essa d'altro lato unisce i popoli, che il concetto del diritto cosmopolitico non assicurerebbe contro la violenza e la guerra, con l'attrattiva del reciproco interesse. È lo *spirito commerciale*, che non può andare d'accordo con la guerra, e che prima o poi si impadronisce di ogni popolo. E poiché tra tutte le forze (mezzi) che costituiscono il potere dello stato, la *forza del denaro* potrebbe essere la più sicura, così gli stati si vedono costretti (certamente non per impulsi morali) a promuovere la nobile pace, e, quando la guerra minaccia di scoppiare nel mondo, a impedirla mediante compromessi, come se si trovassero proprio a questo scopo uniti in alleanze permanenti; infatti le grandi alleanze per la guerra possono, secondo la natura delle cose, avvenire solo molto raramente e ancor più raramente avere esito felice. In questo modo la natura garantisce con il meccanismo stesso delle inclinazioni umane la pace perpetua, con una sicurezza che, certo, non è sufficiente a *predirne* l'avvento (in teoria), ma che tuttavia basta in pratica a imporci il dovere di adoperarci a questo scopo (che non è semplicemente chimerico).

SECONDO SUPPLEMENTO²²

Articolo segreto per la pace perpetua

Un articolo segreto in trattative di diritto pubblico è oggettivamente, cioè considerato secondo il suo contenuto, una contraddizione; ma soggettivamente, considerato cioè secondo le qualità della persona che lo detta, può giustificarsi nel senso che questa persona crede contrario alla sua dignità dichiararsi pubblicamente suo autore. L'unico articolo di questo genere è implicito nel principio: *Le massime dei filosofi circa le condizioni che rendono possibile la pubblica pace debbono essere prese in considerazione dagli stati armati per la guerra.*

Ma può sembrare umiliante per l'autorità legislativa di uno stato, cui naturalmente bisogna attribuire la più grande saggezza, accettare insegnamenti dai sudditi (dai filosofi) sui principi della propria condotta verso altri stati, anche se è molto opportuno farlo. Quindi lo stato li *richiederà tacitamente* (facendone perciò un segreto), il che significa che *lascerà parlare* liberamente e pubblicamente i filosofi sulle massime generali circa il modo di condurre la guerra e di stabilire la pace (cosa che essi fanno spontaneamente, se non ne vengono impediti), mentre l'accordo degli stati su questo punto non ha bisogno di nessuna convenzione speciale tra di loro, ma è già contenuto nell'obbligo imposto dalla ragione umana universale (moralmente legislatrice).

Con ciò non si vuol dire che lo stato debba dare la preferenza ai principi del filosofo anziché alle decisioni del giurista (rappresentante il potere dello stato), ma soltanto che quello deve essere ascoltato. Il giurista, che si è scelto come simbolo la *bilancia* del diritto e insieme la *spada* della giustizia, si serve per lo più della spada, non solo per tenere lontano dalla giustizia ogni influenza straniera ma, se uno dei piatti della bilancia non si vuole abbassare, per aggiungervi il peso della spada (*vae victis*): a ciò il giurista, che non è contemporaneamente filosofo (anche per quanto riguarda la moralità), è tentato in gran misura, poiché il suo unico compito è quello di applicare le leggi vigenti, e non d'indagare se queste abbiano bisogno di essere migliorate; egli considera la sua facoltà, che di fatto è di grado inferiore, superiore, perché si accompagna con il potere (e questo vale anche per le altre due facoltà). La facoltà filosofica, tra queste forze coalizzate, si trova su un gradino molto basso. Così si

dice, per esempio, che la filosofia è l'*ancella* della teologia (e lo stesso vale anche per le altre due facoltà).²³ Ma non si scorge bene «se essa preceda con la fiaccola le sue graziose signore o se ne sorregga lo strascico».

Non bisogna aspettarsi che i re filosofeggino o che i filosofi divengano re, e non c'è neppure da desiderarlo, perché l'esercizio del potere corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione. Ma che re o popoli sovrani (popoli che cioè si reggono secondo leggi di eguaglianza) non facciano scomparire o tacere la classe dei filosofi, e li lascino pubblicamente parlare, è indispensabile a entrambi per essere illuminati sui loro affari: perché questa classe, che per sua natura è immune da spirito fazioso e incapace di cospirare, non può venire sospettata di fare della *propaganda*.

APPENDICE

I

Sulla discordanza tra morale e politica riguardo alla pace perpetua

La morale è già per se stessa una pratica in senso oggettivo, come insieme di leggi che comandano incondizionatamente e secondo le quali noi *dobbiamo* agire, ed è evidente assurdità, dopo aver riconosciuto a questo concetto l'autorità che gli spetta, voler affermare che però non lo si *può* attuare. Se così fosse, il concetto di dovere cadrebbe da sé fuori dalla morale (*ultra posse nemo obligatur*); e con ciò non può esservi alcun contrasto tra la politica, quale dottrina pratica del diritto, e la morale, quale dottrina teorica (quindi nessun conflitto tra pratica e teoria). Altrimenti per quest'ultima si dovrebbe intendere una *dottrina di prudenza* in generale, cioè una teoria delle massime per la scelta dei mezzi più adatti a conseguire i nostri scopi calcolati secondo l'utilità, e questo significherebbe negare che vi sia una morale.

La politica dice: «*Siate prudenti come serpenti*»; la morale aggiunge (come condizione limitativa) «*e semplici come colombe*». ²⁴ Se questi due precetti non possono coesistere in un unico comando, allora sorge realmente un conflitto tra la politica e la morale: ma se esse debbono andare insieme, il concetto di contrasto è assurdo, e la questione del come si possa risolvere il conflitto non può neppure sorgere.

Sebbene la massima: *L'onestà è la migliore politica*, contenga una teoria che la pratica purtroppo molto spesso smentisce, tuttavia la massima: *L'onestà è migliore di ogni politica*, è di gran lunga superiore a ogni obiezione, anzi è la condizione indispensabile della politica. Il dio-limite della morale non cede a Giove (dio-limite della forza); quest'ultimo, infatti, è sempre sottoposto al fato, cioè la ragione non è sufficientemente illuminata da abbracciare tutta la serie delle cause determinanti, le quali permettono di prevedere con sicurezza l'effetto buono o cattivo del fare o del non fare degli uomini secondo il meccanismo della natura (anche se si spera che tale effetto sia conforme al nostro desiderio). Ma la ragione ci illumina sempre abbastanza chiaramente su ciò che dobbiamo fare per restare nella linea del dovere (secondo le regole della saggezza), e con ciò ci indica anche la via verso il fine ultimo.

Ora l'uomo pratico (per il quale la morale è semplice teoria) basa la sua sconsolata rinuncia alla nostra ingenua speranza (anche facendo concessioni riguardo al *dovere e potere*) propriamente sul fatto che egli pretende di prevedere dalla natura dell'uomo che questi non vorrà mai ciò che è richiesto per porre in atto lo scopo che conduce alla pace perpetua. ²⁵ Certo non basta a questo scopo la volontà di tutti gli uomini, *presi singolarmente*, di vivere secondo i principi di libertà, in una costituzione legale (l'unità *distributiva* del volere di tutti): ma bisogna che *tutti insieme* vogliano questo stato (l'unità *collettiva* dei

voleri uniti); questa soluzione di un difficile problema si pone anche affinché possa ottenersi l'unità totale della società civile. E poiché al disopra di queste diversità dei voleri particolari deve prodursi anche una causa unificatrice dei medesimi per costituire un volere comune, che nessuno dei singoli può produrre, così nell'*attuazione* di tale idea (nella pratica) non si può contare su altro inizio dello stato giuridico che su quello della *forza*, sulla cui coazione si basa poi il diritto pubblico. Ed è per questo che ci dobbiamo attendere, nell'effettiva esperienza, gravi deviazioni da quell'idea, cioè dalla teoria (poiché si può fare ben poco affidamento sul fatto che il sentimento morale di un legislatore, dopo avvenuta l'unificazione della massa informe di popolo, gli lasci fondare una costituzione giuridica basata sulla comune volontà).

Questo significa che chi ha afferrato il potere non si lascia prescrivere leggi dal popolo. Uno stato, che sia indipendente da leggi esterne, per far valere il proprio diritto verso altri stati, non si lascerà imporre il modo da un tribunale loro; e persino un continente, che si senta superiore a un altro, anche se questo non gli sia d'impaccio, non trascurerà il mezzo per rafforzare la sua potenza, defraudandolo e dominandolo. Così tutti i piani teorici per la costituzione di un diritto pubblico, internazionale e cosmopolitico, svaniscono in ideali vani e inattuabili, mentre solo una pratica che si basi sui principi empirici della natura umana e che non disdegni di trarre insegnamento per le proprie massime dal modo in cui il mondo cammina, può sperar di trovare un sicuro fondamento per la sua arte politica.²⁶

È certo che se non esiste nessuna libertà e nessuna legge morale fondata su di essa, ma tutto ciò che accade o può accadere è puro meccanismo della natura, allora la politica (come arte di servirsi di tale meccanismo per governare gli uomini) è comprensiva di tutta la sapienza pratica, e l'idea di diritto è priva di senso. Ma se si riconosce indispensabile collegare tale idea alla politica, elevandola anzi a sua condizione limitatrice, allora si deve ammettere la conciliabilità delle due. Io posso pensare a un *politico morale*, cioè a uno che intende i principi dell'arte politica in maniera tale che essi possano coesistere con la morale, ma non posso pensare a un *moralista politico* che si foggia la morale a seconda della convenienza dell'uomo di stato.

Il politico morale avrà per principio che, se nella costituzione dello stato o nei rapporti tra gli stati si trovano difetti che non si è potuto evitare, sia dovere, particolarmente per i capi di stato, esaminare come sia possibile attenuarli al più presto e uniformarli al diritto di natura, secondo il modello che ci si presenta nell'idea della ragione, anche a costo del sacrificio del suo interesse particolare. Ma siccome la rottura di una unione di stati o della unione cosmopolitica, prima che sia pronta, in sostituzione, una migliore costituzione, è cosa

contraria a ogni prudenza politica (e in ciò la politica concorda con la morale), sarebbe assurdo pretendere che quei difetti dovessero essere corretti subito e d'impeto. Ma che per lo meno l'esigenza di una tale correzione sia intimamente avvertita dal sovrano per avvicinarsi sempre più allo scopo (della migliore costituzione secondo leggi giuridiche), questo si può pretendere da lui. Uno stato può già *reggersi* in forma repubblicana anche se, secondo la vigente costituzione, *sia governato* dispoticamente, fino a che a poco a poco il popolo non diventi capace di accogliere l'influsso della pura idea dell'autorità della legge (proprio come se questa possedesse una forza fisica), capace di darsi una sua propria legislazione (che originariamente è fondata sul diritto).

Quand'anche, nell'impeto di una *rivoluzione* provocata da una cattiva costituzione ne venisse attuata per via illegale una più giusta, neppure in questo caso si dovrebbe ritenere lecito ricondurre il popolo all'antico, sebbene, finché quella costituzione fosse vigente, chiunque venisse con la violenza o con l'astuzia coinvolto nella rivoluzione, sarebbe giustamente soggetto alla pena del ribelle. Ma per quanto concerne i rapporti esterni tra gli stati, non si può pretendere da uno stato che debba abolire la sua costituzione, anche se dispotica (ma che è tuttavia la più forte in rapporto ai nemici esterni), finché questo stato corre il pericolo di essere assorbito da altri stati; perciò deve anche essere permesso rinviare l'attuazione di quel progetto a un tempo migliore.*

Può sempre accadere che i moralisti politici despoti (peccando nell'attuazione) offendano in vario modo la prudenza politica (con misure affrettatamente prese o approvate): tuttavia l'esperienza di questi loro errori contrari alla natura li deve a poco a poco ricondurre su una via migliore. Al contrario i politici moralizzanti, mascherando principi politici contrari al diritto col pretesto di una natura umana *incapace* di fare il bene secondo l'idea prescritta dalla ragione, *rendono impossibile*, per quanto sta in loro, ogni miglioramento e perpetuano la violazione del diritto. Anziché alla pratica di cui fanno vanto, questi sapienti uomini di stato ricorrono ad *artifici pratici* e mirano solo ad adulare il potere dominante (per non perdere il proprio vantaggio), sacrificando il popolo e, se possibile, il mondo intero, alla maniera di giuristi formali (di *mestiere*, non *legislatori*), se capita loro di elevarsi fino alla politica. Infatti, poiché non è loro compito il mettere in discussione la legislazione stessa, ma di eseguire le norme sancite dal diritto positivo vigente, per loro ogni costituzione legale in vigore e, se questa viene mutata in alto loco, la successiva, deve sempre essere la migliore: così tutto avviene secondo l'ordine meccanico suo proprio. Ma se questa abilità di adattarsi a tutte le selle suscita in loro la presunzione di poter giudicare anche sui principi di una *costituzione*

politica in generale, secondo concetti giuridici (quindi a priori, non empiricamente), se essi si vantano di conoscere *gli uomini* (e questo è attendibile, dato che hanno a che fare con molti), senza tuttavia conoscere *l'uomo* e ciò che di lui può essere fatto (a ciò è necessario un più alto grado di osservazione antropologica), e se, con questi concetti, si avvicinano al diritto pubblico e al diritto internazionale, come prescrive la ragione, allora essi non possono compiere questo passo in altro modo che con spirito sofistico, seguendo il loro cammino abituale (quello di un meccanismo di leggi coattive dispoticamente sancite) anche dove i concetti della ragione vogliono una coazione legale unicamente fondata sui principi della libertà, che soli rendono possibile una costituzione duratura e conforme al diritto.

Il preteso uomo pratico crede di poter assolvere tale compito prescindendo da questa idea, cioè empiricamente, secondo l'esperienza, esaminando come furono stabilite le costituzioni più durature, anche se per lo più contrastanti con il diritto. Le massime di cui si serve a tale scopo, anche se non le professa apertamente, si riducono press'a poco ai seguenti sofismi:

1. — *Fac et excusa*. Cogli l'occasione favorevole per una presa arbitraria di possesso (sia di un diritto dello stato sul proprio popolo, sia di un diritto su un altro popolo vicino). La giustificazione si presenterà, a *fatto compiuto*, più facile ed elegante, e il potere sarà mascherato (soprattutto nel primo caso, in cui il potere supremo esercita all'interno anche il potere legislativo, al quale si deve obbedire, senza tante discussioni) meglio che se si volessero cercare in precedenza ragioni convincenti e aspettare anche le obiezioni in merito. Questa stessa audacia dà una certa apparenza di intima convinzione della legalità del fatto, e il dio *bonus eventus* è in seguito il miglior avvocato.

2. — *Si fecisti, nega*. Ciò che tu stesso hai commesso, per esempio spingere il tuo popolo alla disperazione e quindi alla rivolta, nega che sia *tua* colpa; ma afferma che la colpa è dello spirito di resistenza dei sudditi o anche, nel caso della conquista di un popolo vicino, afferma che la colpa è della natura dell'uomo, il quale, se non previene con la forza l'altro popolo, può essere certo che questo prevarrà su di lui e se ne impadronirà.

3. — *Divide et impera*. Ciò significa che se nel tuo popolo vi sono certi capi privilegiati che ti hanno semplicemente eletto loro superiore (*primus inter pares*), dovrai fare in modo di metterli in discordia tra loro e col popolo: avvicinati al popolo, promettendogli maggiore libertà e così tutto dipenderà dalla tua volontà incondizionata. Oppure, se si tratta di stati stranieri, allora il provocare discordia tra

loro è un mezzo quasi sicuro per sottometterli a te uno dopo l'altro, col pretesto di assistere il più debole.

Da queste massime politiche nessuno si lascia più ingannare, poiché esse sono già tutte universalmente conosciute e non è più neppure il caso di vergognarsene, come se l'ingiustizia saltasse ormai agli occhi con troppa evidenza. Le grandi potenze infatti non si vergognano mai del giudizio della massa, ma solo si vergognano l'una dell'altra e, per quanto riguarda quelle massime, ciò che può fare loro vergogna non è la pubblicità, ma solo *l'insuccesso* nell'applicarle (perché quanto alla moralità delle massime tutti sono d'accordo). Rimane sempre *l'onore politico*, su cui possono contare con sicurezza, cioè *l'aumento della propria potenza*, qualunque sia stata la via per conseguirla.*

Da tutti questi giri tortuosi, che una dottrina politica immorale compie per far uscire lo stato di pace tra gli uomini dallo stato naturale di guerra, risulta chiaro almeno questo: gli uomini, sia nei loro rapporti privati che in quelli pubblici, non possono sfuggire all'idea del diritto, e non osano basare apertamente la politica sugli artifici della prudenza, rifiutando con ciò ogni obbedienza all'idea di un diritto pubblico (cosa che è particolarmente importante nella sfera del diritto internazionale), ma gli rendono tutti gli onori dovuti, anche se poi debbono escogitare cento sotterfugi e dissimulazioni, per sottrarsi a esso nella pratica, e per attribuire alla scaltra violenza l'autorità di essere l'origine e il vincolo di ogni diritto.

Per porre fine a queste sofisticherie (se non all'ingiustizia che in esse si cela), e per convincere i *falsi rappresentanti* delle potenze della terra che essi non parlano a vantaggio del diritto, ma del potere, del quale essi assumono il tono, come se avessero anche loro di che comandare, sarà bene svelare l'illusione di cui sono vittime loro e gli altri, e rendere palese il principio supremo da cui deriva il proposito di pervenire alla pace perpetua e mostrare che tutto il male che ne intralcia il cammino deriva dal fatto che il moralista politico comincia là dove il politico morale giustamente finisce, e che egli, poiché subordina i principi allo scopo (cioè mette il carro davanti ai buoi), rende vano il suo intento di conciliare la politica con la morale.

Per rendere coerente con se stessa la filosofia pratica, è necessario anzitutto risolvere la questione se nei problemi della ragion pratica si debba iniziare dal *principio materiale*, dallo *scopo* (come oggetto dell'arbitrio) o dal *principio formale* (cioè da quello fondato semplicemente sulla libertà nei rapporti esterni) così formulato: opera in maniera tale che tu possa volere che la tua massima debba diventare una legge universale (qualunque sia lo scopo che ti proponi).

Senza alcun dubbio questo principio deve prevalere; infatti, come principio giuridico, esso ha una necessità incondizionata, mentre il

primo necessita solo presupponendo le condizioni empiriche del fine proposto, cioè della sua esecuzione; cosicché se questo scopo (ad es. la pace perpetua) fosse anche un dovere, questo stesso dovrebbe venire dedotto dal principio formale delle massime delle azioni esterne. Ora il primo principio, quello del *moralista politico* (il problema del diritto pubblico interno, del diritto internazionale, del diritto cosmopolitico), è un semplice *compito tecnico* (*problema technicum*); il secondo invece, quale principio del *politico morale*, è un *compito etico* (*problema morale*), e si distingue dall'altro come il cielo dalla terra, riguardando la condotta da seguire per la pace perpetua, che si desidera non soltanto come bene fisico, ma anche come uno stato di cose derivante dal riconoscimento di un dovere.

Alla soluzione del primo problema, cioè quello della prudenza politica, si richiede una vasta conoscenza della natura, per utilizzarne il meccanismo al fine proposto; e tuttavia tutto è incerto riguardo al risultato (quello della pace perpetua), qualunque delle tre parti del diritto pubblico si consideri. È incerto se all'interno dello stato il popolo possa essere tenuto a lungo nell'obbedienza e al tempo stesso nella prosperità meglio con il rigore piuttosto che con il lusingarne la vanità, con la supremazia di uno solo o di più, con una *élite* di funzionari o con la potenza popolare. Di tutte le forme di governo vi sono nella storia esempi contrastanti (a eccezione della forma repubblicana pura, che tuttavia può venire in mente solo a un politico morale). Ancora più incerto è un *diritto internazionale*, che si pretende istituire in base a statuti redatti secondo piani ministeriali: diritto che di fatto è solo una parola vuota, fondato su convenzioni che contengono, nell'atto stesso della loro stipulazione, la segreta riserva della loro violazione. Invece la soluzione del secondo problema, quello della *sapienza politica*, s'impone, per così dire, da sé: è chiara a tutti, rende vani tutti gli artifici, e porta direttamente allo scopo, senza tuttavia dimenticare la prudenza, che avverte di non voler giungere al traguardo affrettatamente e con la forza, ma di avvicinarsi di continuo ad esso approfittando delle circostanze favorevoli.

Questo significa: «Mirate anzitutto al regno della ragion pura pratica e alla sua giustizia, e il vostro scopo (il beneficio della pace perpetua) vi si presenterà da sé». Infatti la morale ha in sé questa prerogativa, particolarmente in rapporto ai principi fondamentali del diritto pubblico (e quindi in rapporto a una politica intelligibile a priori): che, quanto meno essa fa dipendere la condotta dallo scopo proposto, dal vantaggio fisico o morale, tanto più in generale gli si approssima; il che avviene perché la volontà universale, data a priori (in un popolo o nel rapporto reciproco di popoli diversi), è la sola che determini ciò che è giusto tra gli uomini. Ma questa unione della volontà di tutti, purché nella pratica sia conseguente, può essere, secondo il

meccanismo della natura, nello stesso tempo, anche la causa che produce l'effetto voluto, e realizza l'idea del diritto.

Così, ad esempio, è principio fondamentale della politica morale che un popolo debba costituirsi in stato soltanto secondo i concetti giuridici della libertà e dell'eguaglianza, e questo principio non si fonda sulla prudenza ma sul dovere. Ora i moralisti politici possono sofisticeggiare quanto vogliono sul meccanismo naturale di una moltitudine che si riunisce in società, meccanismo che renderebbe vani quei principi e i loro fini; o anche possono cercare di dimostrare le loro idee contrarie con esempi di costituzioni antiche e nuove, male organizzate (per es. di democrazie senza sistema rappresentativo); ma non meritano di essere ascoltati. Soprattutto perché una tale teoria perniciosa produce da sé il male che essa presagisce; per essa l'uomo viene posto nella stessa categoria delle altre macchine viventi, lasciandogli solo la coscienza di non essere libero, perché si consideri da se stesso il più misero di tutti gli esseri del mondo.

La sentenza, in realtà alquanto enfatica, divenuta proverbio ma vera: *Fiat iustitia, pereat mundus*,²⁷ cioè «regni la giustizia, dovessero anche perire tutti gli scellerati del mondo», è un principio di diritto molto coraggioso, che spezza le vie tortuose tracciate dall'astuzia e dalla violenza; purché non venga frainteso, ossia considerato quale facoltà di usare del proprio diritto con il massimo rigore (cosa che sarebbe in contraddizione con il dovere morale), ma sia inteso come obbligo, da parte di coloro che hanno in mano il potere, di non negare o diminuire ad alcuno il proprio diritto, per avversione verso di lui o compassione verso altri.

Per conseguire questo, è soprattutto necessaria una costituzione interna dello stato secondo puri principi giuridici, e altresì l'accordo di questo stato con altri stati vicini o anche lontani, per una soluzione, con mezzi legali, dei loro dissensi (qualcosa di analogo a uno stato universale). Questo principio non significa altro se non che le massime politiche non debbono prendere le mosse dalla considerazione del benessere e della felicità che ogni stato può aspettarsi dalla loro attuazione, e neppure dalla considerazione dello scopo che ogni stato pone a oggetto del volere, come se tale scopo fosse il supremo (ma empirico) principio della sapienza politica; ma devono muovere dal puro concetto del dovere giuridico (dal dovere, il cui principio a priori è dato dalla ragion pura), quali che possano essere le conseguenze fisiche che ne derivano. Il mondo non perirà se diminuiscono gli uomini malvagi. Il male morale ha questa proprietà indivisibile dalla sua natura: di contraddirsi con se stesso e di autodistruggersi nei suoi fini (soprattutto in rapporto ad altri che hanno gli stessi intenti); e così fa posto al principio (morale) del bene, anche se con lento progresso.

Oggettivamente (nella teoria) non esiste nessun dissidio tra la morale e la politica. Ma soggettivamente (nella tendenza egoistica degli uomini, la quale però, non essendo fondata su massime razionali, non deve ancora essere chiamata «prassi») un tale dissidio sussiste e sussisterà sempre, in quanto serve come pietra di paragone della virtù, il cui vero coraggio (secondo il principio: *tu ne cede malis, sed contra audentior ito*),²⁸ nel caso presente, non consiste nell'affrontare con fermo proposito i mali e i sacrifici che devono essere sostenuti, ma nell'individuare e vincere in noi stessi la perfidia del principio del male, il più pericoloso, menzognero e traditore, che sfrutta la debolezza della natura umana a giustificazione di qualunque trasgressione.

In realtà il moralista politico può dire: sovrano e popolo, oppure popolo e popolo non commettono ingiustizia, *gli uni contro gli altri*, combattendosi con la violenza o con l'inganno, ma essi in generale commettono ingiustizia per il fatto che si rifiutano di rispettare l'idea del diritto, che sola potrebbe fondare la pace in eterno. Infatti, poiché l'uno viola il suo dovere verso l'altro, e questo da parte sua ha intenzione di far lo stesso verso quello, così *hanno* entrambi ciò che si meritano se si distruggono a vicenda; pur tuttavia, di tale razza, ne rimane sempre abbastanza per prolungare questo gioco fino al più remoto futuro ed essere così di ammonimento per la tarda posterità. La provvidenza nel corso del mondo è così giustificata; infatti il principio morale nell'uomo non si spegne mai e la ragione pragmatica, che mira all'attuazione delle idee giuridiche secondo quel principio cresce di continuo con il progredire della civiltà, ma con esse cresce anche la colpa di coloro che la trasgrediscono. Solo la creazione, il fatto cioè che una simile razza di esseri perversi debba esistere sulla terra, sembra che non possa essere giustificata da nessuna teodicea (se ammettiamo che il genere umano non divenga né possa mai divenire migliore). Ma questo punto di vista, per giudicare, è per noi troppo alto perché si possano applicare sotto l'aspetto teoretico i nostri concetti (di sapienza) alla potenza suprema per noi impenetrabile.

A tali disperate conseguenze giungeremo inevitabilmente se non si ammette che i principi puri del diritto hanno realtà oggettiva, cioè si possono attuare; e che quindi sia da parte del popolo, nello stato, sia da parte degli stati tra loro si debba agire in conformità ad essi, checché ne dica la politica empirica. La vera politica non può fare alcun progresso senza prima aver reso omaggio alla morale; e sebbene la politica sia per se stessa una difficile arte, tuttavia la sua unione con la morale non è assolutamente un'arte, poiché questa taglia i nodi che quella non può sciogliere, non appena si trovino in contrasto tra loro.

Il diritto deve essere sacro per l'uomo, anche se questo può costare grossi sacrifici al potere dominante. Qui non è possibile fare due parti

uguali e immaginare il medio termine di un diritto pragmaticamente condizionato, (qualcosa di mezzo tra l'utile e il diritto); ma ogni politica deve piegare le ginocchia davanti alla morale, e solo così si può sperare di giungere, sebbene lentamente, a un grado in cui risplenderà durevolmente.

***Dell'accordo della politica con la morale secondo il concetto
trascendentale del diritto pubblico***

Se faccio astrazione da ogni *materia* del diritto pubblico (concepito secondo i diversi rapporti, dati empiricamente, degli uomini nello stato o anche degli stati tra loro), così come generalmente lo intendono i giuristi, mi rimane ancora la *forma della pubblicità*, la cui possibilità è contenuta in ogni pretesa giuridica in sé, poiché senza di quella non si darebbe nessuna giustizia (la quale può essere pensata solo in quanto pubblicamente amministrata), e con ciò nessun diritto, che viene conferito solo dalla giustizia.

Ogni pretesa giuridica deve avere questo carattere di pubblicità, e poiché si può facilmente giudicare se essa si verifica in un dato caso, se essa cioè si concilia o no con i principi dell'agente, così essa può fornire, in quest'ultimo caso, un criterio di facile applicazione, da ritrovarsi a priori nella ragione, per riconoscere subito la falsità (l'illegalità) della pretesa giuridica (*praetensio iuris*), quasi come attraverso un esperimento della ragion pura.

Secondo una tale astrazione, da tutto ciò che di empirico contiene il concetto di diritto pubblico e di diritto internazionale (ad esempio, il concetto che è ciò che di malvagio c'è nella natura umana che rende necessaria la coazione) si può chiamare *formula trascendentale*²⁹ del diritto pubblico il seguente principio: «Tutte le azioni relative al diritto di altri uomini, la cui massima non comporti pubblicità, sono ingiuste». Questo principio non deve considerarsi solo etico (pertinente alla dottrina delle virtù), ma anche giuridico (pertinente al diritto degli uomini). Infatti, una massima che io non posso *rendere pubblica* senza con ciò rendere vano lo scopo propostomi, che deve essere assolutamente segreta per riuscire, che io non possa *confessare pubblicamente* senza provocare l'immediata opposizione di tutti contro il mio proposito, una tale massima non può spiegare questa reazione necessaria e universale di tutti contro di me (e come tale conoscibile a priori), se non per l'ingiustizia di cui essa minaccia tutti. Tale principio è inoltre semplicemente *negativo*, cioè serve solo a far conoscere ciò che *non è giusto* verso gli altri. Ed è, come un assioma, certo, indimostrabile, di facile applicazione, come può vedersi dai seguenti esempi di diritto pubblico.

1. — *Quanto al diritto interno dello stato (ius civitatis)*, si presenta la questione che molti credono difficile a risolversi e che il principio fondamentale della pubblicità risolve molto facilmente:

«L'insurrezione è un mezzo legittimo per un popolo che voglia liberarsi del potere oppressivo di un cosiddetto tiranno (*non titulo, sed exercitio talis*)?».³⁰ I diritti del popolo sono violati e non si commette ingiustizia verso di lui (il tiranno) detronizzandolo: su ciò non c'è alcun dubbio. Non è però meno vero che è altamente ingiusto da parte dei sudditi il far valere in questo modo i loro diritti, e neppure potrebbero gridare all'ingiustizia se in questa lotta soccombessero e fossero puniti con le pene più dure.

Se si vuole decidere su questo punto con una deduzione dogmatica dei principi del diritto, si può argomentare a lungo pro e contro: solo il principio trascendentale della pubblicità del diritto pubblico può far risparmiare queste lungaggini. Secondo questo principio, il popolo stesso si domanda, prima della istituzione del contratto civile, se oserebbe rendere pubblica la massima secondo cui si propone all'occorrenza di insorgere. È chiaro che, se si volesse porre a condizione dell'instaurarsi di una costituzione politica il ricorso, in determinati casi, alla violenza contro il sovrano, il popolo si arrogherebbe un potere legale su di lui. Ma allora questi non sarebbe il sovrano e, se si volesse fare dell'una cosa e dell'altra la condizione della costituzione dello stato, non sarebbe assolutamente possibile giungere a una costituzione qualsiasi, come era invece intenzione del popolo.³¹

L'ingiustizia della ribellione si manifesta da questo: che la sua massima, se fosse *pubblicamente conosciuta*, renderebbe impossibile il proprio scopo, quindi dovrebbe necessariamente essere tenuta nascosta. Ma quest'ultima condizione non sarebbe egualmente necessaria da parte del sovrano. Egli può dichiarare liberamente che punirà con la morte i capi della ribellione, anche se questi fossero convinti che egli ha da parte sua violato per primo la legge fondamentale; infatti se egli è conscio di possedere un potere *irresistibile* (cosa che deve essere ammessa in ogni costituzione civile, perché chi non ha abbastanza forza per proteggere gli uni contro gli altri non ha neppure il diritto di comandarli), non deve temere di mandare a vuoto il suo proposito rendendo pubblica la sua massima. Con ciò si accorda perfettamente anche il fatto che, se al popolo riuscisse la rivolta, il sovrano, rientrando nella classe dei sudditi, allo stesso modo non dovrebbe iniziare una controrivoluzione e non dovrebbe però neppure temere di essere chiamato a rendere conto del suo precedente governo.

2. — *Per quanto riguarda il diritto internazionale*, solo presupponendo un qualche stato giuridico (cioè quella condizione esterna per la quale all'uomo può venire attribuito veramente un diritto) si può parlare di un diritto internazionale, poiché esso, come diritto pubblico, ha già implicito nel suo concetto la proclamazione di una volontà generale,

che stabilisce a ognuno il suo; e questo *status iuridicus* deve scaturire da un qualche patto, che non può essere fondato su una legge coattiva (come quello da cui ha origine uno stato), ma in ogni caso deve essere il patto di una associazione *permanente* e *libera*, come quello sopradDETTO della federazione di diversi stati. Infatti, in mancanza di un qualsiasi *stato giuridico* che unisca efficacemente diverse persone (fisiche e morali), vale a dire nello stato di natura, non può darsi altro diritto che quello semplicemente privato. E anche qui si presenta un conflitto tra la politica e la morale (considerata quest'ultima come dottrina del diritto), dove quel criterio della pubblicità delle massime trova del pari la sua facile applicazione, solo a condizione che il patto unisca gli stati allo scopo di mantenersi in pace tra loro, e insieme verso altri stati, ma mai per fare conquiste.

Ora si presentano i seguenti casi di antinomia tra politica e morale e se ne danno al tempo stesso le soluzioni.

a) «Se uno di questi stati ha promesso qualche cosa all'altro, sia che si tratti di aiuto o di cessione di certi territori, o di sussidi ecc., si chiede se, nel caso che lo esiga la salvezza dello stato, il capo di quello stato si possa sciogliere dalla parola data pretendendo di essere considerato nella duplice qualità: prima, di *sovrano*, che nel suo stato non è responsabile verso nessuno, poi di *supremo funzionario*, che deve rendere conto allo stato. Di qui la conclusione che dall'obbligo contratto nella prima qualità egli può sciogliersi nella seconda.»

Ma se uno stato (o il suo capo) rendesse pubblica questa sua massima, avverrebbe naturalmente o che ognuno lo sfuggirebbe, o si unirebbe con altri per opporsi alle sue pretese, il che prova che su questa base (della pubblicità) la politica, con tutte le sue astuzie, verrebbe meno al suo scopo e quindi quella massima deve essere considerata ingiusta.

b) «Se una potenza vicina, cresciuta fino a diventare formidabile (*potentia tremenda*) desta preoccupazione, si può supporre che essa, visto che lo *può*, *vorrà* sottomettere altri, questo dà alle potenze minori il diritto di allearsi per aggredirla prima ancora di essere state offese?»

Uno stato che *professasse pubblicamente* una tale massima non farebbe altro che attirare più sicuramente e più velocemente il male che vuole evitare. Poiché la potenza maggiore sarebbe in grado di prevenire la più piccola e, per ciò che riguarda la lega di queste ultime, è solo un debole aiuto contro chi sa valersi del principio *divide et impera*. Questa massima della prudenza politica, una volta resa pubblica, annienta necessariamente il suo scopo e quindi è ingiusta.

c) «Se un piccolo stato, per la sua posizione, spezza la continuità territoriale di uno stato maggiore, continuità a questo necessaria per la sua conservazione, lo stato più grande non avrà il diritto di

assoggettare lo stato più piccolo e unirlo al suo territorio?»

Si vede facilmente che lo stato più grande non dovrebbe rendere pubblica in precedenza una tale massima, perché, o gli stati minori si coalizzerebbero in tempo utile, o altri stati potenti gli contesterebbero la preda; quindi tale massima è resa inattuabile dalla sua pubblicità. Segno che è ingiusta e può esserlo anche in sommo grado, poiché l'oggetto anche piccolo dell'ingiustizia non impedisce che sia molto grande l'ingiustizia che in esso si manifesta.

3. — *Per quanto concerne il diritto cosmopolitico*, non ne parlo in questa sede, perché, per la sua analogia con il diritto internazionale, è facile indicarne e valutarne le massime.

Si ha dunque qui, proprio nel principio dell'incompatibilità delle massime del diritto internazionale con la pubblicità, un buon contrassegno per riconoscere la *non conformità* della politica con la morale (come dottrina del diritto). Ora però occorre anche conoscere la condizione sotto cui tali massime concordano con il diritto delle genti. Perché non si può reciprocamente concludere che una massima, per il solo fatto che sia compatibile con la pubblicità, sia anche giusta: per il fatto che, chi ha un potere decisamente superiore, non ha bisogno di tenere nascoste le sue massime. La condizione della possibilità di esistenza del diritto internazionale è che anzitutto esista uno *stato giuridico*. Poiché senza questo non esiste nessun diritto pubblico, ma tutto il diritto che fuori di esso si può pensare (nello stato di natura) è semplicemente diritto privato. Ora, abbiamo visto sopra che una federazione di stati, che mira solo ad allontanare la guerra, è il solo stato *giuridico* compatibile con la loro *libertà*. Quindi l'accordo della politica con la morale è possibile solo in un'unione federativa (che dunque è data secondo principi giuridici a priori, ed è necessaria) e ogni prudenza politica ha, per base giuridica, la fondazione di una tale unione nella misura più vasta possibile. Mancando questo scopo, tutti i suoi accorgimenti sono insipienza e ingiustizia dissimulata.

Questa bassa politica ha la sua casistica, che non ha nulla da invidiare alla migliore scuola dei gesuiti, e precisamente la *reservatio mentalis*, cioè stipulare patti pubblici con espressioni tali che all'occorrenza si possano interpretare a proprio vantaggio, come meglio si vuole (per es., la distinzione tra *status quo de fait e de droit*); il *probabilismo*, che consiste nell'attribuire ad altri cattive intenzioni, o anche nel far credere a una loro possibile preponderanza, per giustificare giuridicamente l'annientamento di altri stati pacifici; infine il *peccatum philosophicum* (*peccatillum*, *bagatella*), cioè considerare un'inezia facilmente perdonabile l'assorbimento di un *piccolo* stato, se da questo fatto uno stato *molto più grande* trae

vantaggio per un preteso più grande bene del mondo.*

L'ambiguità della politica in rapporto alla morale dà modo ad essa di utilizzare per i propri fini l'una o l'altra delle due specie di massime. Sia l'amore degli uomini che il rispetto per il *diritto*, sono doveri, ma quello è solo *condizionato*, questo invece è dovere *incondizionato* e imperativo, per cui chi vuol cedere al dolce sentimento della beneficenza si deve prima assicurare di non aver mancato ad esso. Con la morale nel primo significato (come etica) si accorda facilmente la politica, per abbandonare il diritto degli uomini ai loro capi; ma con la morale nel secondo significato (come dottrina del diritto), davanti alla quale la politica dovrebbe inginocchiarsi, trova opportuno non venire a patti in alcun modo, e preferisce negarle ogni realtà, ridurre tutti i doveri a puri obblighi di benevolenza. Questa insidia di una politica tenebrosa verrebbe facilmente smascherata dalla filosofia per mezzo della pubblicità di quelle massime, se la filosofia avesse il coraggio di permettere al filosofo la pubblicità delle sue.

A questo fine propongo un altro principio trascendentale e positivo del diritto pubblico, la cui formula sarebbe questa: «Tutte le massime che *hanno bisogno* della pubblicità (per non mancare al loro scopo) concordano con la politica e il diritto insieme». Infatti, se possono raggiungere il loro scopo solo con la pubblicità, debbono allora essere conformi al fine generale del pubblico (la felicità), con il quale pubblico è compito proprio della politica accordarsi (renderlo cioè soddisfatto del proprio stato). Ma se questo scopo deve essere raggiunto *solo* con la pubblicità, cioè con la rimozione di ogni diffidenza verso tali massime, allora queste debbono anche trovarsi d'accordo col diritto del pubblico, poiché solo in questo è possibile l'unione dei fini di tutti.

Devo rimandare ad altra occasione la trattazione più estesa e la discussione di questo principio; ma che questa sia una formula trascendentale risulta chiaro dalla rimozione di tutte le condizioni empiriche (la dottrina della felicità) come materia della legge, e dall'esclusivo riguardo alla forma della legalità universale.

Se è un dovere, e insieme una fondata speranza, realizzare una situazione di diritto pubblico, sebbene solo con una approssimazione progressiva all'infinito, allora la *pace perpetua*, che succederà a quelli che sino ad ora sono stati falsamente denominati trattati di pace (propriamente, armistizi), non è idea vuota. E anzi sarà un compito che, assolto per gradi, si avvicinerà sempre più velocemente al suo adempimento (perché è sperabile che i periodi di tempo in cui avverranno tali progressi si facciano sempre più brevi).

NOTE

1

Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant, Nicolovius, Königsberg, 1795, in *Werke*, cit., Bd. 9. La pace di Basilea (aprile 1795), fra la Prussia e la Repubblica francese, viene solitamente indicata come motivo occasionale dello scritto; tuttavia, l'idea della pace e molte indicazioni giuridico-politiche erano state avanzate da Kant già dieci anni prima (cfr. *Introduzione*) nelle tesi dell'*Idee*. La buona diffusione del saggio richiese una seconda edizione, che fu stampata all'inizio del 1796 ampliata del *Secondo Supplemento*; nello stesso anno comparvero traduzioni in lingua francese, inglese e danese.

2

Il titolo tedesco può essere reso sia con *Per la pace perpetua*, sia con *Alla pace perpetua*, in relazione alle due possibili forme di pace: quella del «grande cimitero del genere umano» e quella che si può ottenere con l'organizzazione federalistica degli stati. L'evocazione dell'immagine del cimitero è già presente in Leibniz (nella *Praefatio* III del *Codex iuris gentium diplomaticum*, Hannover, 1693) e ritorna poi in D'Alembert, il filosofo-matematico *encyclopédiste*, che, nel suo *Éloge* all'*Académie Française* dell'Abbé Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre (autore del *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*) parla di un mercante olandese che avrebbe fatto rappresentare in un'insegna la scritta con accanto l'immagine del cimitero. Le due autorevoli fonti danno ragione della diffusione, anche in ambienti intellettuali, dell'accostamento pace-cimitero in forma aneddotica, a rimarcare il pessimismo, non solo del pensiero comune, circa le possibilità di realizzazione della pace, congiunto al dileggio riversato sui suoi teorici.

3

La «clausola salvatoria» è una sorta di tutela preventiva che Kant invoca ironicamente attraverso una formula, in uso soprattutto nella chiusa di documenti diplomatici medievali, che qui chiude la premessa centrata sul conflitto fra politico pratico e politico teorico. Un modo per mettere al riparo se stesso e il progetto da possibili ritorsioni, qualora quest'ultimo fosse ritenuto pericoloso per lo stato. Un invito, leggero nel tono e contorto nello stile, al politico

pratico, che in genere poco si cura delle idee del politico teorico, a non interpretarle, maliziosamente, come pericolose. Dietro questa premessa non è difficile intravedere il conflitto reale, che aveva portato al provvedimento di censura contro Kant nel 1794, dopo la pubblicazione travagliata di *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793).

4

L'articolo ha come riferimento l'Inghilterra; è perciò utile ricordare che i sovrani inglesi riunivano il Parlamento prevalentemente allo scopo di chiedere finanziamenti per la guerra. In occasione della necessità di finanziare la guerra contro la Scozia era accaduto che i *common-lawyers* avessero rifiutato i prestiti al re, riacutizzando così lo scontro fra Corona e Parlamento che sfocerà nella Rivoluzione degli anni 1640-52. Successivamente, dopo la *Glorious Revolution* (1688), Guglielmo III d'Oranges, con l'*Exchequer Bill* e l'istituzione della Banca d'Inghilterra, inaugurò una vera e propria politica di finanziamento della guerra attraverso il debito pubblico.

5

Nikolaus Graf von Windisch-Grätz (1744-1802), filosofo morale e politico, indisse un concorso al fine di escogitare «formule di contratto» univoche per prevenire il contenzioso derivante dai cambiamenti di proprietà, che, come Kant stesso dice, non ebbe esito positivo.

6

Il termine *eone*, nell'accezione gnostica e neoplatonica, indica un essere superiore, come gli angeli, che procede per emanazione dal Principio supremo, e funge da mediatore fra il mondo divino e quello umano. Kant lo utilizza qui a ulteriore chiarimento del concetto di eguaglianza di fronte al dovere, che mentre coinvolge tutti gli uomini e anche gli esseri superiori, non si può applicare a Dio, il quale resta al di fuori del vincolo di eguaglianza. Vi si può scorgere un'allusione ai monarchi assoluti, i quali facendo discendere da Dio la loro sovranità pretendevano di porsi all'esterno dell'eguaglianza che lega tutti gli uomini.

7

La costituzione repubblicana è indicata da Kant non in relazione alla *forma del dominio* (di uno, di pochi, del popolo: autocrazia, aristocrazia, democrazia), bensì in relazione alla *forma del governo*; vale a dire in relazione alle modalità secondo cui lo stato utilizza la

propria autorità. Queste modalità devono essere fissate da un atto della volontà generale, ovvero dalla costituzione, che può essere di due tipi: *repubblicana* (che ricorda da vicino la costituzione rivoluzionaria del 1791), in cui vige la divisione dei poteri e la rappresentanza del potere legislativo; oppure *dispotica*, in cui il volere privato del principe vale come volere pubblico. Tuttavia, per Kant, anche la democrazia equivale a un *dispotismo*, perché unificando il legislatore con l'esecutore e i rispettivi poteri li confonde e rende privo di forma, informe, il governo stesso. In realtà ciò che suscita la diffidenza di Kant nei confronti della forma democratica è — come si diceva nell'*Introduzione* — il modello *diretto* o *assembleare* emerso in fase rivoluzionaria.

8

Jacques Mallet du Pan (1749-1800), pubblicista ginevrino, è l'autore di un opuscolo violentemente antirivoluzionario: *Considération sur la nature de la Révolution de France et sur les causes qui en prolongent la durée* (Londra 1793). L'opuscolo contiene, in chiusura, la citazione di un verso del poeta Alexander Pope (*Essays on Man*, III, 303, un brillante scritto di saggistica morale in versi) giudicato vero da Mallet du Pan, ma che Kant non condivide e al quale oppone il principio pedagogico che la forma di governo ha una influenza diretta sul popolo.

9

Per un'analisi filologicamente molto attenta, ma con esiti interpretativi diversi, di questo secondo articolo definitivo, si vedano i saggi di G. Marini, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano* Per la Pace Perpetua, con particolare riferimento al secondo articolo definitivo, e di M. Mori, *Pace Perpetua e pluralità degli stati in Kant*, in *Kant politico. A duecento anni dalla «Pace Perpetua»*, Biblioteca di «Studi kantiani», 3, Pisa-Roma 1996.

10

Lo *jus gentium* della tradizione giusnaturalistica, da C. Wolff a E. Vattel a G. Achenwall, attribuito ai popoli, alle *gentes*, per semplice *fictio* metodologica, come dice Wolff, dal momento che in realtà si riferisce agli stati, finisce per rimarcare la inconciliabilità fra il riconoscimento di un'autorità cui tutti si sottomettono, quale principio fondativo del diritto interno, e la sua estensione analogica al diritto internazionale; inconciliabilità causata dalla sovrana indipendenza di ogni stato, che non trova nel diritto naturale una norma vincolante gli stati, perciò una forma condivisa di coazione esterna. La sua assenza rende del tutto inefficace il tentativo dello *jus gentium* di distogliere gli stati dai loro propositi bellicosi e si traduce di fatto nel diritto degli stati alla guerra. Occorre perciò andare oltre lo *jus gentium*, che non consente di superare lo

sbarramento normativo-positivo, della presenza di stati indipendenti e sovrani, e procedere verso lo *jus cosmopolitanum* o *civitas gentium*.

11

Il «popolo potente e illuminato» che si è costituito in Repubblica è quello francese dopo la Rivoluzione. Per Kant la Rivoluzione francese è un *segno storico* nel quale si può riconoscere la tendenza del genere umano, considerato nella sua totalità, seppure «diviso in popoli e stati», verso il progresso morale. La rivoluzione non è un generico mutamento di una realtà politica e istituzionale, bensì un salto storico verso il progresso (cfr. *Der Streit der Fakultäten*, cit., pp. 350-395; tr. it. cit., pp. 315-329). Quella francese è per Kant un'esperienza storica esemplare; per quanto possa essersi manifestata in un contesto di crudeltà e di violenza tali da disorientare i benpensanti, essa ha provocato nell'animo degli spettatori una «partecipazione», una sintonia di aspirazioni «che rasenta l'entusiasmo» per l'affermazione del diritto. È l'orizzonte etico-giuridico verso cui la Rivoluzione si è diretta a suscitare l'entusiasmo dello spirito, non solo in Kant, ma anche in Hegel che nelle lezioni del 1822 usa la stessa espressione. Per una comprensione approfondita di questo *Enthusiasm* si veda J.-R Lyotard, *L'entusiasmo. La critica kantiana alla storia*, tr.it., Milano 1989. Ben diversa è invece la posizione kantiana sulla rivoluzione in generale. In una costituzione civile, stabilita su base contrattuale, è l'irresistibilità del potere coattivo delle leggi che vincola in modo assoluto tutti i membri dello stato. La resistibilità alle leggi — la *sedition* o la *rebellio* — comporterebbe il più grande e punibile dei delitti, dice Kant. Rendendo incerte e precarie le fondamenta stesse del vivere associato, essa «distruggerebbe ogni costituzione civile» (cfr. *Über den Gemeinspruch*, cit., p. 156; tr. it. cit., p.162).

12

La valutazione kantiana della guerra è complessa e diversificata; oscilla dal ruolo positivo al veto posto dalla ragione pratica nei suoi confronti. In obbedienza al meccanismo naturale, è la guerra che induce gli uomini, per rifuggirla, a insediarsi e popolare gli angoli più remoti e inospitali del pianeta e, per fronteggiare le minacce alla loro sicurezza, a formare gli stati retti da leggi. In quanto parte del meccanismo della natura il suo ruolo positivo si esaurisce con il formarsi e il consolidarsi degli stati nazionali. Kant propone infatti di considerare la conformazione territoriale raggiunta al suo tempo dagli stati come definitiva; la guerra di espansione e di conquista diviene così inaccettabile alla ragione moralmente pratica. Ma neppure la formazione e il consolidamento degli stati nazionali può ritenersi sufficiente ad avviare un irreversibile progredire verso la pace: occorre una crescita e una generale estensione del diritto,

come espressione della maturazione della moralità. Ed è proprio come istanza etico-giuridica che la pace si impone in questo progetto. Su questo tema cfr. M. Mori, *Il problema della guerra nella filosofia della storia di Kant*, Torino, 1979; *La ragione delle armi. Guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca (1770-1830)*, Milano, 1984; C. Cesa, *Guerra e morale. Considerazioni su un luogo di «Alla pace perpetua»*, in *Kant politico*, cit., pp. 57-70.

13

Virgilio, *Aeneis*, I, 294-296.

14

Il determinismo naturale, rappresentato dalla conclusa sfericità del pianeta sul quale gli uomini sono destinati a convivere, e il diritto naturale, quello originario di ogni uomo all'eguale possesso della sua superficie, che Kant affianca immediatamente al primo, concorrono a sostenere le ragioni dell'ospitalità universale.

15

Lucrezio, *De rerum natura*, V, 234.

16

Seneca (non Agostino), *Dialogi*, I, *De Providentia*, V, 8.

17

Detto attribuito ad Antistene socratico.

18

Detto attribuito alla Scuola stoica.

19

Il concetto di natura resta, negli scritti di filosofia della storia, oscillante entro margini ampi: molto dello sviluppo dell'uomo, gran parte dei fini della società-storia e del loro perseguimento, sono dipendenti dalla natura e dal suo meccanismo. Ma l'uomo è *animal rationale*, oltre che ente di natura anche ente di ragione, libertà, creatività, che si autopone fini stabiliti secondo il proprio libero arbitrio, e cerca di perseguirli nella storia. Tuttavia, l'agire umano risulta ordinato a un disegno provvidenziale. È evidente che sono in gioco fattori diversi come determinismo naturale, teleologismo provvidenzialistico e libertà, che restano contigui e non contrapposti. Abitualmente e preferibilmente Kant parla di natura; quando introduce la Provvidenza, come *somma sapienza*, non intende introdurre una forza che dall'esterno interviene a modificare il corso degli eventi: la Provvidenza agisce, infatti, *attraverso la natura*; opera utilizzando le vie della natura umana, che deve comprendersi come natura razionale, espansivo-creativa, indefinitamente espansiva, perciò perfettibile, la qual cosa consente all'uomo di progredire nella moralità e nella giuridicità.

20

Kant rimarca il concetto di formazione morale come formazione della e alla libertà, e la convinzione che essa sia strettamente dipendente dalle strutture che consentono l'esercizio della libertà politica esterna. Il valore pedagogico della costituzione statale repubblicana e dei suoi istituti per la promozione della cultura e per l'educazione alla moralità è ribadito qui, dopo il rapido cenno contenuto nella presa di distanza da A. Pope e da Mallet du Pan (nota 8).

21

Friederich Bouterwek (1766-1828) professore di filosofia e poeta, amico di Kant.

22

Il «secondo supplemento» fu aggiunto da Kant nella seconda edizione del *Progetto* (1796); in esso riprende, in parte, l'argomentazione della *clausola salvatoria* e anticipa quella del *Conflitto delle facoltà* (1798). Si tratta di una perorazione (da tenere segreta) volta agli stati a lasciar liberi di esprimersi e a tenere in giusta considerazione le «massime generali» indicate dal filosofo per la conduzione della guerra e per il raggiungimento degli accordi di pace, piuttosto che le sentenze del giurista. Dove, infatti, quest'ultimo tende, secondo Kant, ad attenersi alle norme vigenti, solo il filosofo possiede l'ampiezza di vedute e la propensione a ricercare nuove e più adeguate soluzioni. Perciò egli deve potersi esprimere liberamente e dev'essere ascoltato in quanto – secondo Kant – «naturalmente immune» da spirito fazioso e propagandistico. Su questo conviene lasciare le valutazioni al lettore.

23

Secondo la classificazione accademica del tempo, le facoltà di grado superiore erano quelle di teologia, giurisprudenza, medicina; la facoltà di filosofia, che era tradizionalmente in posizione inferiore (già Tommaso d'Aquino l'aveva definita *ancilla theologiae*) ha, invece, per Kant una ben diversa portata. Come chiarirà nel *Conflitto delle facoltà* (*Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, 1978, in *Werke*, Bd. 9, tr. it., in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano, 1989) il sapere filosofico è superiore in quanto distaccato, libero e critico esercizio della ragione ed è in grado di riconoscere i suoi fini ultimi, diversamente dalle altre scienze che si limitano all'uso «tecnico» della ragione in vista di fini particolari.

24

Matteo, X, 16.

25

Dopo i due termini sottoposti fin qui all'attenzione e sui quali l'uomo pratico può, seppure con fatica, convenire, e cioè il *dovere* (*Sollen*), come comando incondizionato della legge morale, e il *potere* (*Können*), come esito dell'analisi che ne chiarisce la *non impossibilità*, l'accento cade sul *volere* (*Wollen*), come atto finale in cui è la decisione della volontà a muovere la prassi, e che l'uomo pratico prevede come l'anello più debole su cui frana «la dolce speranza della pace». In realtà, come nota Kant, non basta il volere di uno o di tutti singolarmente presi, occorre «l'unità delle volontà riunite», senza costrizione, per giungere a un pronunciamento del diritto pubblico in ordine alla pace.

26

Gli sforzi per costruire un diritto pubblico internazionale e cosmopolitico si scontrano – osserva Kant – con una pratica politica che tende a non fare riferimento alle «massime della moralità», bensì a puri fattori empirici di convenienza e di utilità per l'accrescimento della potenza dello stato. Fino a quando permane questa impostazione politica grossolana non si farà un solo passo in direzione della pace. Ma se almeno l'approccio del politico è onesto e gli fa riconoscere i difetti e i limiti, come inevitabili in un dato momento storico, vuol dire che un accordo fra morale e politica è ancora possibile, e che, con un'azione legale *graduale*, con una riforma, e non con una *rivoluzione*, i difetti si possono correggere e i limiti superare.

27

Detto attribuito all'imperatore Ferdinando I (1503-1564).

28

Virgilio, *Aeneis*, VI, 95.

29

Trascendentale è da intendere come «ciò che è antecedente all'esperienza (a priori) pur non essendo destinato ad altro che a rendere possibile la semplice conoscenza empirica» (*Prolegomeni*). Che sia questo il significato cui Kant fa riferimento qui è provato più avanti, al penultimo capoverso dell'*Appendice*, dove si afferma che da questa formula sono assenti «tutte le condizioni empiriche come materia della legge, e dall'esclusivo riguardo alla forma della legalità universale».

30

Il potere costituito in atto è, per Kant, sempre legittimo.

31

In questi passaggi egli verifica l'efficacia della formula

trascendentale della pubblicità sulla illegittimità e ingiustizia della ribellione o rivoluzione, anche nel caso di un popolo che voglia destituire un potere tirannico. Un giudizio, questo kantiano sulla rivoluzione, già noto, completato precisando che se la rivoluzione dovesse riuscire vincitrice nel suo proposito di destituire il sovrano, il governo instaurato da quell'evento deve essere considerato pienamente legittimo.

32

Christian Garve (1742-1798) era professore di Filosofia a Lipsia e interlocutore di Kant (cfr. I parte di *Sul detto comune*). In questa sede il riferimento è al *Trattato sull'unione della morale con la politica, ossia alcune osservazioni sulla questione: fino a qual punto sia possibile osservare la morale privata nel governo degli stati*, Breslavia, 1788.

BIBLIOGRAFIA

All'apparato delle note contenute nel saggio introduttivo aggiungiamo qui l'indicazione di una letteratura critica utile per coloro che volessero approfondire aspetti e questioni particolari relativi sia al progetto di Pace perpetua e più in generale all'idea di pace, sia al pensiero politico kantiano.

Non avendo la pretesa di fornire una nota bibliografica esaustiva riteniamo utile rinviare, per un approfondimento bibliografico costante e completo della produzione internazionale a «Kant-Studien»; mentre per un aggiornamento della letteratura kantiana sul piano nazionale si può consultare il sito web <http://www.humnet.unipi.it/filosofia/riviste/studikan/index.htm> oppure <http://www.humnet.unipi.it/filosofia/riviste/studikan/bollettino.htm>.

Sui temi della pace e del pacifismo esiste una bibliografia molto vasta. Ci limitiamo a indicare qui alcune raccolte di testi con importanti supporti bibliografici: É. CONSTANTINESCU-BAGDAT, *Études d'histoire pacifiste*, 3 voll., Paris 1924.

S.J. HEMLEBEN, *Plans for World Peace through Six Centuries*, Chicago 1942.

A. SAITTA, *Dalla Res-pubblica christiana agli Stati Uniti d'Europa. Sviluppo dell'idea pacifista in Francia nei secoli XVII-XIX*, Roma 1948.

M. MERLE, *Pacifisme et internationalisme des XVIII^{ème} -XX^{ème} siècles*, Paris 1966.

Fra le traduzioni italiane classiche che raccolgono scritti kantiani di filosofia politica, filosofia della storia e del diritto e che, inoltre, contengono ampie indicazioni di letteratura critica segnaliamo: I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, ed. postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Torino 1956.

– *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino 1970.

– *Stato di diritto e società civile*, a cura di N. Merker, Roma 1982.

– *La pace, la ragione e la storia*, a cura di C. Antoni, Bologna 1985.

– *Scritti di storia politica e di diritto*, a cura di F. Gonnelli, Bari 1995.

Per il pensiero politico kantiano e la *Pace Perpetua*:

R. MEYER, *Die Idee des ewigen Friedens bei Kants Zeitgenossen*, Berlin 1903.

- E. KATZER, *Kant und der Krieg*, in «Kant-Studien», XX, 1915.
- M. ADLER, *Kant und der ewige Friede* (1924) ora in *Kant und der Marxismus*, Darmstadt 1997.
- P. NATORP, *Kant über Krieg und Frieden*, Erlangen 1924.
- E. NOBILE, *La pace come ideale della ragione*, Napoli 1947.
- P. HASSNER, *Les concepts de guerre et de paix chez Kant*, in «Revue française de science politique», 1961, pp. 642-670.
- E. WEIL, *Problèmes kantians* (1962), tr. it, *Problemi kantiani*, Urbino 1980.
- G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant. Metaphisique de l'ordre et dialectique du progrès*, Paris 1962.
- A. PHILONENKO, *Kant et le problème de la paix*, in Id., *Essai de philosophie de la guerre*, Paris 1976.
- M. MORI, *La ragione delle armi. Guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca (1770-1830)*, Milano 1984.
- A partire da Kant*, a cura di A. Fabris e L. Baccelli, Milano 1989.
- A. BURGIO, *Per una storia dell'idea di pace perpetua*, in I. Kant, *Per la pace perpetua*, tr. it. di R. Bordiga, Prefazione di S. Veca, Milano 1991.
- Filosofi per la pace* (Bentham, Fichte, Kant, Madison, Penn, Rousseau, Abbé de Saint-Pierre), a cura di D. Archibugi – F. Voltaggio, Roma 1991.
- W.H. MÜLLER, *Ethik als Wissenschaft und Rechtsphilosophie nach I. Kant*, Würzburg 1992.
- C. CESA, *Guerra e morale*, in *Kant politico. A duecento anni dalla «Pace perpetua»*, Pisa-Roma 1996, pp. 57-69.
- M. MARINI, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua. Con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, in *Kant politico*, cit., pp. 5-30.
- M. MORI, *Pace perpetua e pluralità degli stati*, in *Kant politico*, cit., pp. 31-55.
- A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Paris 1997.
- A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Kant*, t. II, *Morale et politique*, Paris 1999.
- V. MELCHIORRE, *Idea cosmopolitica e virtù del rispetto nella Metafisica dei costumi*, in *Kant e la morale. A duecento anni dalla Metafisica dei costumi*, Pisa-Roma 1999, pp. 93-109.
- F. ANDREATTA, *Istituzioni per la pace*, Bologna 2000.
- G. MARINI, *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, in *La filosofia politica di Kant*, a cura di G.M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, Milano 2001, pp. 19-34 (ma anche i saggi di: G. Duso, V. Fiorillo, B. Henry, A. Loretoni, F. Papa, F. Sciacca, F. Valori, E. Vitale).
- F. GONNELLI, *La filosofia politica di Kant fra Ottocento e Novecento*, in *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 109-142 (ma anche i saggi di S. Veca, N. De Federicis, A. Ferrara, V. Marzocchi, S. Petrucciani, M.C.

Pievatolo).

1

La lettura unitaria che si invoca è richiesta dal carattere «sistematico» della riflessione filosofica di Kant. In quanto «conoscenza razionale scientifica» connotata da perfezione logica, essa si distingue dalla «conoscenza comune», che si risolve in una «rapsodia», o in un semplice aggregato di nozioni. La sistematicità deriva per Kant dalla convinzione che al pensiero filosofico sia intrinseca una struttura organica proveniente da un'idea del tutto, da un concetto cosmico e comprendente un rapporto di influenza reciproca fra le parti. In questo senso la filosofia è scienza della relazione di ogni conoscenza con i fini essenziali della ragione umana.

2

Cfr. rispettivamente: *La fondazione kantiana dell'etica*, tr. it., Milella, Lecce, 1983; *L'œuvre de Kant. Morale et politique*, t. II, Vrin, Paris, 1997.

3

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht; Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte; Der Streit der Fakultäten; in I. Kant, *Werke*, Bd. 9, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, tr. it. in *Stato di diritto e società civile*, a cura di N. Mercker, Editori Riuniti, Roma, 1995.

4

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in *Werke*, cit., Bd. 10; tr. it. di G. Vidari, riveduta da A. Guerra, Laterza, Bari, 1985.

5

Secondo N. Bobbio Kant esprime «con la massima spregiudicatezza» la convinzione che l'antagonismo, come «tendenza dell'uomo a soddisfare i propri interessi in concorrenza con gli interessi di tutti gli altri», sia il vero strumento naturale dello sviluppo umano. E giudica dirompente l'affermazione che all'insocievolezza si deve, in ultima analisi, la valorizzazione dell'esistenza umana, che altrimenti non differirebbe da quella di un gregge di buone pecore (cfr. *Liberalismo e democrazia*, in *Il pensiero politico contemporaneo*, a cura di G.M. Bravo e S. Rota Ghibaudi, F. Angeli, Milano, 1985, I, pp. 27-28).

6

Il male è per Kant inscindibilmente legato alla libertà fin dal suo primo esercizio, fin dalla sua prima azione deliberativa l'uomo incontra il male. Dall'inizio esso è in gran parte riconducibile alla finitudine umana, alla limitazione, fragilità e imperfetta costituzione della natura dell'uomo, impotente a erigere a leggi universali le proprie massime.

7

Il ricorrente concetto di perfezione va chiarito nella sua portata trascendentale che rinvia al concetto di totalità. Per la ragione pura pratica la perfezione rappresenta la compiutezza dell'idea, il suo più alto disegno, cui corrisponde però un livello sempre imperfetto di realizzazione, come sempre imperfette sono le cose umane, come imperfetto è gran parte di ciò che si compie nella storia.

8

Kritik der Urteilkraft, in *Werke*, cit., Bd. 8, p. 555; tr. it. di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, Laterza, Bari, 1963, p. 309.

9

Proprio gli eventi rivoluzionari dell'ultimo quarto del XVIII secolo conterrebbero per Kant una dimostrazione di come i popoli (americano e francese nel caso specifico) pur fra resistenze, violenze e orrori, non solo coltivino sempre idee di libertà e di giustizia, ma, con il dovuto impegno, riescano anche a tradurre quelle idee, o parti di esse, in forme storico-politiche concrete.

10

Il concetto di millenarismo rinvia immediatamente alla tradizione religiosa che, nell'ambito del messianismo ebraico-cristiano e dell'apocalittica, vi ha sintetizzato l'intera questione del destino futuro dell'umanità, o di una sua parte, il popolo dei credenti, dei giusti, per l'enorme influenza che il millenarismo ha avuto sullo spirito popolare. Esso proietta alla fine della storia la realizzazione di una società di giustizia-felicità, che la profezia di salvezza futura contiene e che non è solo religiosa ma anche etica e politica. Dall'ebraismo passa al cristianesimo, nel quale la profezia di salvezza si adempie come redenzione, riscatto dal peccato, costruzione della comunità religiosa, ma anche politica fondata sul messaggio evangelico.

11

Il titolo originale è *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von I. Kant*, pubblicato a Königsberg, presso Nicolovius, nel 1795.

12

Über den Gemeinspruch. Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1973), in *Werke*, cit., Bd. 7, tr. it., in *Stato di diritto e società civile*, cit.

13

Su questo cfr. L.Tundo, *Kant. Utopia e senso della storia*, Dedalo, Bari, 1998, parte seconda.

14

Per Rousseau, come per Kant, il fondamento dell'autonomia e anche

della giustizia entro una società contrattuale, risiede nell'obbedire alla legge che ci si prescrive da se stessi: in tale obbedienza non solo il cittadino è pienamente libero, ma nel modello di deliberazione di ciascuno sopra se stesso trova anche compimento la giustizia.

15

Va però compresa la portata di tale eguaglianza che, nel pensiero politico kantiano, è relativa soltanto al rapporto giuridico cittadino-legge, e come tale compatibile con la «massima diseguaglianza» nella quantità e nel grado del possesso, nei beni di fortuna; oltre che addirittura compatibile con i diritti di alcuni su altri, al punto che «il benessere di uno molto può dipendere dalla volontà dell'altro», e che alcuni debbano comandare e altri obbedire. La compatibilità di condizioni tanto diverse e antitetiche è resa possibile dall'ordine di applicazione del principio di eguaglianza, che è esclusivamente quello universale della legge, nel quale è rilevante la «forma del giusto».

16

È una lettura di un certo fascino, legata all'interpretazione del secondo articolo definitivo come prospettiva della cosmopoli, che ci presenta un Kant inedito e una posizione politica estremamente avanzata, che, certo, egli avrebbe potuto ritenere necessaria in ordine al preciso obiettivo del raggiungimento della pace. Si può solo osservare che questa lettura interpretativa isola l'impostazione politico-costituzionale del progetto di pace perpetua, da Kant stesso pensata in termini stringenti, ma anche agili e sintetici, per non cadere nella trappola del trattato alla Saint-Pierre, dall'intero pensiero politico kantiano espresso negli scritti precedenti e anche in quelli successivi (cfr. G. Marini, *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, in *La filosofia politica di Kant*, a cura di G. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, F. Angeli, Milano, 2001, pp. 19-34).

17

Cfr. D. Archibugi, *Principi di democrazia cosmopolitica*, in D. Archibugi e D. Beetham, *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 66-121.

18

Nel 1787 si era riunita a Philadelphia la *Convention* costituzionale che preparò la Costituzione Federale americana con la quale gli Stati cedevano parte della sovranità, da poco conquistata con la guerra d'Indipendenza, per formare una «Unione più perfetta», come si legge nella Premessa alla Carta costituzionale.

19

Cfr. *L'idea kantiana della pace perpetua due secoli dopo* in *L'inclusione dell'altro*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 177-215.

20

C'è un netto ridimensionamento concettuale dell'idea di «straniero», tradizionalmente connessa con quella di nazionalità; a partire dalla terra, prima comune abitazione, divenuta luogo diviso e conteso, possesso esclusivo, dal quale chi è esterno è straniero e spesso antagonista, perciò nemico.

21

Il riferimento di fondo del discorso kantiano è il problema che si produce storicamente con il processo di formazione e consolidamento degli stati nazionali: il loro imporsi indipendentemente da qualsivoglia limitazione o condizione restrittiva; la separazione della politica dal vincolo etico e il conseguente conflitto tra politica e morale, da cui la teorizzazione di una ragione dello stato diversa dalla ragione degli individui. Lo stato, e per esso l'uomo politico, diventa in tal modo libero di perseguire i propri scopi senza essere obbligato a tenere conto dei precetti morali, cui è invece tenuto l'individuo nei rapporti con gli altri individui.

22

Secondo N. Bobbio, nel quale il tema della convergenza tra politica ed etica procede da uno sviluppo della posizione kantiana e weberiana, «la democrazia, in quanto presuppone ed esige una società pluralistica in cui i vari gruppi di potere concorrano pacificamente alla presa delle decisioni collettive, è un regime in cui gran parte delle decisioni vengono prese attraverso accordi fra i vari gruppi. La democrazia, che dà vita a una società eminentemente contrattuale, presuppone ed esige il rispetto della massima *pacta sunt servanda*» (*Elogio della mitezza e altri scritti*, Milano, 1994, p.119). Diventa, inoltre, sempre più chiaro che la stessa formazione della legge non può non risultare – come dice U. Cerroni – da «un complesso sforzo di razionalizzazione degli interessi di tutti». Razionalizzazione che non vuol dire né, con Rousseau, pura e semplice convergenza di intenzioni virtuose, né, con Bentham, aritmetica degli interessi, bensì «ricognizione scientifico-pubblica dei grandi interessi che inquadrano e tendenzialmente unificano gli interessi particolari». Si integra così lo «*stato di diritto* con lo *stato sociale*, cioè la *certezza* della legge con la *sicurezza* della vita sociale» (cfr. *Regole e valori della democrazia*, Roma, 1989, p. 59).

23

Nella proposizione XIV del suo *A Plan for a universal and perpetual peace* (1786-89; tr. it. in *Filosofi per la pace*, a cura di D. Archibugi e F. Voltaggio, Editori Riuniti, Roma, 1991) invoca l'eliminazione della segretezza nell'operato del ministero degli Esteri dell'Inghilterra in ragione del suo contrastare con la libertà e con la pace. In seguito, analizzando i problemi della pubblicità delle decisioni politiche

connessi con l'intero ambito della sfera pubblica, sottolinea come solo la costante conoscenza dell'intero *iter* di formazione della decisione politica poteva produrre una informazione puntuale e una scelta ponderata dell'elettorato, nonché il costume del ragionamento e della discussione presso tutte le classi sociali (cfr. *An essay on political tactics* (1816), in *Works*, ed. Bowring, II, Edimburgh, 1843, pp. 229 sgg.).

24

Cfr. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, tr. it., Laterza, Bari, 1971, pp. 127-142.

25

Dopo molti anni, in cui l'accostamento fra la categoria di «utopia» e un pensiero politico come quello kantiano sembrava più che sconveniente, incongruo, oggi, alla luce di un laborioso ripensamento teorico che ha separato l'illusione, il velleitarismo del «sogno», il puro fantasticare dell'immaginazione dalla progettazione critica della società e dei suoi modelli politici secondo le aspirazioni universalmente umane al bene e al giusto, questo accostamento non produce più alcun sussulto. E anche J. Rawls, nel suo ultimo lavoro (*Il diritto dei popoli*, tr. it., ed. Comunità, Torino, 2001) parla del progetto politico kantiano della *lega dei popoli* e dell'ideale del *foedus pacificum* come di una «utopia realistica».

☆

Un regno ereditario non è uno stato che può venir trasmesso in eredità a un altro stato; è il diritto di governarlo che può venir trasmesso ad altra persona fisica. Lo stato acquista allora un reggente; non è il reggente come tale (egli possiede infatti già un altro regno) che acquista lo stato.

☆

Così rispose un principe bulgaro all'imperatore greco che voleva por fine al conflitto con lui non con lo spargimento del sangue dei sudditi ma con un duello tra loro due: «Un fabbro che ha le tenaglie non usa le mani per togliere il ferro rovente dal fuoco».

☆

Fino a oggi è stato non senza motivo messo in dubbio se oltre al comando (*leges praeceptivae*) e al divieto (*leges prohibitivae*), possano esistere anche *leggi permissive* (*leges permissivae*) di pura ragione. Una legge, infatti, contiene generalmente un principio di necessità pratica e oggettiva, mentre un permesso contiene un principio di casualità pratica per certe azioni; con ciò una *legge permissiva* conterrebbe una costrizione ad una azione, a cui nessuno può venire costretto, la qual cosa sarebbe una contraddizione se l'oggetto della legge avesse lo stesso significato in entrambi i rapporti.

Ora, nelle leggi permissive, il supposto divieto si riferisce soltanto al modo futuro di acquistare un diritto (per esempio, per eredità) mentre la liberazione da questo divieto, cioè la permissione, si riferisce al possesso attuale che, nel passaggio dallo stato di natura al civile, può continuare ancora, secondo una legge permissiva di diritto naturale, quale un *possesso* illegale ma in *buona fede*, quantunque un possesso putativo, non appena riconosciuto come tale, sia proibito nello stato di natura, così come un analogo modo di acquisizione è proibito nel successivo stato di civiltà. Infatti, una tale facoltà di possesso continuato non avrebbe luogo se quella supposta acquisizione fosse avvenuta nello stato civile, poiché avrebbe dovuto cessare, quale lesione, subito dopo scoperta la sua illegittimità.

Ho voluto qui far notare solo incidentalmente agli insegnanti di diritto naturale il concetto di una *lex permissiva* (concetto che si presenta da sé ad una ragione che distingue sistematicamente), specialmente perché ne viene fatto spesso uso nelle leggi civili (statutarie), con la sola differenza che la legge proibitiva sta da sé e per sé, mentre la permissione non vi è introdotta (come dovrebbe) quale condizione limitativa, ma viene posta tra le eccezioni. Infatti si dice: questo o quello viene proibito, *ad eccezione dei numeri 1, 2, 3* e così via all'infinito, di modo che le permissioni formano legge solo

incidentalmente, non secondo un principio, ma brancolando fra i casi che si presentano; poiché altrimenti le condizioni avrebbero dovuto essere inserite *nelle formule della legge proibitiva*, con la qual cosa questa sarebbe divenuta al tempo stesso permissiva.

È perciò da rimpiangere il fatto che si sia abbandonato l'assennato, ma rimasto insoluto, concorso a premio dell'altrettanto saggio quanto perspicace *conte di Windischgrätz*⁵ che insisteva proprio su questo ultimo punto. Poiché la possibilità di una tale formula (similmente a quelle matematiche), è l'unica vera pietra di paragone di una legislazione conseguente e durevole, senza di che il cosiddetto *ius certum* resterà sempre un pio desiderio; si avranno solamente *leggi generali* (che hanno valore *in generale*) ma nessuna legge universale (che abbia *universalmente* valore), come mi sembra richiesto dal concetto di legge.

*

Generalmente si ammette che non ci si debba comportare in maniera ostile contro alcuno, a meno che questi prima non mi abbia effettivamente leso, e ciò è molto giusto se entrambi viviamo in condizioni *legali* e *civili*, poiché per il fatto stesso di essere entrate in vigore, queste condizioni forniscono la sicurezza necessaria (per mezzo dell'autorità sovrana che ha potere su entrambi). Ma l'uomo (o il popolo) in un puro stato di natura mi toglie questa sicurezza e mi offende già con il solo vivere in questo stato, e in mia vicinanza, anche se non di fatto, già con l'assenza di leggi della sua condizione (*statu iniusto*), per cui io vengo continuamente minacciato da lui, e posso perciò costringerlo o a mettersi con me in una società legale o ad allontanarsi da me. Il postulato, dunque, che sta alla base di tutti i seguenti articoli, è questo: tutti gli uomini che possono reciprocamente agire gli uni sugli altri, devono far parte di una qualche costituzione civile.

Ma ogni costituzione giuridica, per quanto concerne le persone che vi sottostanno, è: 1) conforme al *diritto pubblico statale* degli uomini che formano un popolo (*ius civitatis*); 2) conforme al *diritto internazionale* degli stati in rapporto tra loro (*ius gentium*); 3) conforme al *diritto cosmopolitico* in quanto uomini e stati, che stanno in relazione esterna tra loro, vanno considerati quali cittadini di uno stato universale (*ius cosmopoliticum*). Questa suddivisione non è arbitraria, ma necessaria in rapporto all'idea della pace perpetua. Ché infatti, se uno di questi uomini e stati fosse a contatto ed esercitasse influenza fisica sugli altri, essendo tuttavia ancora nello stato di natura, ne deriverebbe quello stato di guerra da cui ci si vuole qui appunto liberare.

*

La *libertà giuridica* (quindi esterna) non può essere definita, come si è soliti fare, con la facoltà «di fare tutto ciò che si vuole purché non si faccia ingiustizia a nessuno». Infatti, che cosa significa *facoltà*? La possibilità di agire in quanto non si fa danno a nessuno. Dunque la definizione significherebbe: libertà è la possibilità delle azioni con le quali non si fa torto a nessuno. «Non si fa torto a nessuno (pur potendo fare ciò che si vuole) se solo non si fa torto a nessuno.» E questa è pura tautologia. Meglio è definire la mia *libertà* esterna (giuridica) come la facoltà di non obbedire ad altre leggi tranne che a quelle a cui ho potuto dare il mio consenso.

Del pari l'*eguaglianza* esterna (giuridica) in uno stato è quel rapporto tra cittadini per il quale nessuno può costringere legalmente l'altro senza che egli contemporaneamente si sottoponga alla legge, secondo la quale egli *può* a sua volta essere obbligato dall'altro alla stessa

maniera. (Del principio della *dipendenza giuridica* non occorre dare alcuna spiegazione, poiché questa è già implicita nel concetto di una costituzione politica.) La validità di questi diritti innati, necessariamente propri dell'umanità e inalienabili, si conferma ed eleva attraverso il principio di rapporti giuridici dell'uomo con esseri superiori (se ne concepisce), in quanto egli si raffigura, secondo gli stessi principi, anche come cittadino di un mondo soprasensibile. Infatti, per quanto concerne la mia libertà, non ho alcun legame verso le leggi divine, che posso conoscere solo attraverso la ragione, se non vi ho dato il mio assenso (perché mediante la legge di libertà della mia propria ragione, mi faccio anzitutto un concetto della volontà divina). Per quanto riguarda il principio della *eguaglianza* in rapporto con l'essere del mondo più elevato che io possa immaginare all'infuori di Dio (un grande *eone*⁶) non vi è nessuna ragione, se io faccio il mio dovere al mio posto, come quell'*eone* al suo, che a me spetti soltanto il dovere ubbidire e a quello il diritto di comandare. Che questo principio di *eguaglianza* non sia applicabile (come quello di libertà) anche ai rapporti con Dio, è dovuto al fatto che Dio è il solo essere a cui non si applichi il principio del dovere.

Ma per ciò che riguarda il diritto di eguaglianza di tutti i cittadini dello stato, come sudditi, la questione di ammettere o meno una *nobiltà ereditaria* si risolve solo esaminando «se il *grado* attribuito dallo stato (a un suddito di fronte a un altro) debba prevalere sul *merito* o questo su quello».

Ora è evidente che, se il grado viene legato alla nascita, è incerto se vi verrà unito anche il merito (capacità e fedeltà a una carica); con ciò è come se il grado (ad esempio quello del comando) venisse concesso senza alcun merito al favorito; cosa che la volontà generale del popolo non delibererà mai in un patto originario (che è il principio di tutti i diritti). Infatti un nobiluomo non è per ciò stesso un uomo nobile.

Per quanto riguarda la *nobiltà di ufficio* (come si potrebbe chiamare il grado di un'altra magistratura, che si deve acquisire per merito), questa non va annessa alla persona quale sua proprietà, ma alla carica, e l'eguaglianza non viene offesa perché, quando quella persona si dimette dalla carica, abbandona ad un tempo il grado e ritorna tra il popolo.

*

Si sono spesso biasimate quali rozze adulazioni le alte denominazioni che sovente vengono attribuite ad un sovrano (Unto del Signore, Vicario della volontà divina in terra, Rappresentante di Dio ecc.), ma secondo me a torto. Lungi dal rendere orgoglioso il sovrano, dovrebbe piuttosto umiliarlo nell'animo, se ha senno (cosa che però deve presupporci), e se riflette sul fatto che si è assunto un ufficio troppo grande per un uomo, cioè il compito più sacro che Dio abbia in terra:

quello di amministrare *il diritto degli uomini*; e deve sempre temere di offendere in qualche modo questa pupilla di Dio.

★

Mallet du Pan,⁸ nel suo linguaggio ispirato ma vuoto e privo di sostanza, si vanta di essere giunto dopo molti anni di esperienza alla convinzione della verità del celebre detto di Pope: «Lascia discutere i pazzi sul governo migliore; il governo meglio governato è il migliore». Se ciò significa che il governo meglio governato è governato meglio, allora egli, secondo l'espressione di Swift, ha schiacciato tra i denti una noce che lo ha compensato con un verme; ma se ciò significa che il governo meglio governato sia anche la migliore forma di governo, cioè la migliore costituzione politica, allora è essenzialmente sbagliato; perché l'esempio di buoni governi non prova nulla in favore della forma di governo.

Chi ha governato meglio di un Tito e di un Marco Aurelio? Con tutto ciò l'uno si lasciò dietro un Domiziano, l'altro un Commodò; cosa questa che non sarebbe potuta avvenire in una buona costituzione politica, poiché la loro incapacità, in tale carica, si sarebbe presto rivelata, e la potenza del corpo sovrano sarebbe stata sufficiente a escluderli.

★

A guerra finita, nelle trattative di pace, sarebbe molto bene che un popolo, dopo le feste di ringraziamento, stabilisse un giorno di penitenza per invocare dal cielo, in nome dello stato, perdono per la grande colpa che il genere umano commette sempre col non volersi sottomettere ad una costituzione legale nei rapporti con gli altri popoli, mentre, orgoglioso della sua indipendenza, preferisce ricorrere al barbaro mezzo della guerra (con cui non si ottiene certo ciò che si cerca, cioè il diritto di ogni stato). Le feste di ringraziamento che si celebrano durante la guerra per una *vittoria* riportata, gli inni che (da buoni israeliti) s'innalzano al *Signore degli eserciti*, non contrastano meno con l'idea morale del Padre degli uomini, perché essi, all'indifferenza per il modo in cui i popoli cercano di far valere il loro diritto reciproco (cosa già abbastanza triste), aggiungono anche la gioia di aver distrutto la vita e la felicità di tanti uomini.

★

Per scrivere il nome di questo grande impero, così come si chiama (*China* e non *Sina* o altro simile), basta consultare Georgius, *Alphabetum Tibetanum*, pp. 651-654, soprattutto sotto la nota b. Propriamente, secondo l'osservazione del professor *Fischer* di Pietroburgo, essa non ha nessun nome determinato con cui chiamare se stessa; il più comune è ancora l'appellativo *Kin*, cioè oro (che i tibetani chiamano *Ser*) da cui l'imperatore è chiamato re dell'*Oro* (il

paese più bello del mondo), parola che nell'impero sembra avere il suono *Chin*, ma dai missionari italiani potrebbe essere stata pronunciata *Kin* (per via della gutturale). Da qui si vede che quello che i romani chiamavano il paese dei Seri era la Cina, ma che la seta era fatta arrivare in Europa dal *Grande Tibet* (presumibilmente attraverso il *Piccolo Tibet* e la Bucaria, e più oltre attraverso la Persia). Il che ci porta a molte considerazioni sull'antichità di questo straordinario stato in confronto a quella dell'*Hindostan*, nel collegamento con il *Tibet* e attraverso questo con il Giappone; mentre invece il nome Sina o Cina, che i vicini vogliono dare a questo paese non porta da nessuna parte. Forse l'antichissima, ma mai ben conosciuta, relazione dell'Europa con il Tibet, può essere spiegata con quanto ci ha tramandato Esichio, e cioè il grido *Konx Ompax* dello ierofante nei misteri eleusini (cfr. *Il viaggio del giovane Anacarsis*, parte V, pp. 447 sgg.). Infatti, secondo l'*Alphabetum Tibetanum* di Georgius, la parola *Concioa*, che ha una evidente somiglianza con *Konx*, significa *Dio*, *Phaciò* (ivi, p. 520), che dai greci poteva agevolmente essere pronunciato *pax*, significa *promulgator legis*, la divinità diffusa in tutta la natura (chiamata anche *Cenresi*, p. 177). *Om*, che La Croze traduce con *benedictus*, applicato alla divinità non può significare altro che *beato* (p. 507). Ora, quanto a padre F. Horatius, il quale spesso chiedeva ai Lama cosa intendessero con la parola Dio (*Concioa*), ogni volta veniva data la seguente risposta: «È la riunione di tutti i Santi» (vale a dire delle anime beate che, secondo la reincarnazione sostenuta dai Lama, dopo molte migrazioni in ogni genere di corpi sono, infine, ritornate alla divinità trasformate in *Burchana*, ovvero in esseri degni di adorazione, anime trasformate, p. 223). Così la misteriosa parola *Konx Ompax* deve significare il santo (*Konx*), beato (*Om*) e saggio (*Pax*) essere supremo diffuso ovunque nel mondo (la natura personificata) e, usato nei misteri greci, deve aver assunto il significato di monoteismo per gli iniziati, in opposizione al politeismo del popolo; sebbene il padre *Horatius* (vedi sopra) sospettasse sotto di esso l'ateismo. Come però quella misteriosa parola sia giunta ai Greci attraverso il Tibet, si può spiegare nel modo detto sopra, e ciò rende a sua volta verosimili i primi scambi dell'Europa con la Cina attraverso il Tibet (forse prima ancora che con l'*Hindostan*).

Nel meccanismo della natura, al quale l'uomo (come essere sensibile) appartiene, si rivela già una forma che sta a fondamento della sua esistenza, forma che possiamo comprendere solo supponendola quale scopo di un Creatore del mondo, che la determini in precedenza. Questa predeterminazione noi la chiamiamo la (divina) *Provvidenza* in generale, e in particolare *Provvidenza creatrice*, in quanto la poniamo al principio del mondo (*Providentia conditrix; semel iussit, semper parent*, Agostino);¹⁶ ma nel corso della natura, in quanto lo conserva quest'ultima secondo le leggi generali della finalità, si chiama *Provvidenza ordinatrice* (*Providentia gubernatrix*); se rivolta a fini particolari non previsti dall'uomo, ma presunti solo dagli effetti, si chiama *Provvidenza direttrice* (*Providentia directrix*); infine, riferita ad avvenimenti particolari, considerati quali fini divini, non è più chiamata Provvidenza ma *volere divino* (*directio extraordinaria*); tuttavia, volerla riconoscere come tale (cosa che farebbe credere al miracolo, anche se gli avvenimenti non vengono così chiamati), è stolta presunzione dell'uomo; poiché voler dedurre da un singolo avvenimento uno speciale principio della causa agente (che cioè questo avvenimento sia un fine e non semplicemente un effetto meccanico naturale, derivato da un altro fine a noi completamente sconosciuto) è assurdo e presuntuoso, per quanto il linguaggio in proposito possa essere pio e umile.

Del pari, anche la distinzione della Provvidenza (considerata *materialiter*), circa la sua azione sugli *oggetti* del mondo, in universale e particolare, è falsa e contraddittoria (come per esempio quando si dice che essa ha cura di conservare la specie, ma abbandona al caso gli individui); è infatti chiamata universale affinché nessuna singola cosa possa venir creduta da essa esclusa. Presumibilmente s'intende qui distinguere la Provvidenza (considerata *formaliter*) secondo la maniera onde essa attua i suoi disegni: cioè in *ordinaria* (per es. il morire e il rinascere annuo della natura secondo il mutare delle stagioni) e *straordinaria* (per es. il trasporto del legname alle coste glaciali, dove questo non può crescere, per mezzo delle correnti marine, in aiuto degli abitanti del luogo, che senza di questo non potrebbero vivere). In questo caso quantunque ci possiamo bene spiegare la causa fisico-meccanica del fenomeno (per es. i boschi che ricoprono nei paesi temperati le rive dei fiumi, nei quali cadono gli alberi, che sono trasportati lontano dalla Corrente del Golfo), tuttavia non dobbiamo trascurare la causa teleologica, che rivela la provvidenza di una saggezza imperante sulla natura. Si deve solo escludere il concetto, in uso nelle scuole, di un *intervento* o cooperazione (*concursum*) divina ad un effetto del mondo sensibile. Infatti il voler accoppiare cose di

specie diversa (*gryphes jungere equis*) e credere che colui che è la causa assoluta di tutti i cambiamenti del mondo debba *completare* la sua propria provvidenza predeterminante nel corso del mondo (che quindi sarebbe stata difettosa) è *in primo luogo* in sé contraddittorio, come, per es., dire che *dopo Dio* il medico ha guarito l'ammalato, quasi che il medico ne fosse stato coadiutore. Infatti *causa solitaria non iuvat*. Dio è l'autore del medico e di tutti i suoi rimedi, e, se si vuole risalire alla causa prima, a noi teoricamente incomprensibile, l'effetto deve essergli attribuito *interamente*. O si può anche attribuire *interamente* al medico, se consideriamo tale evento conforme all'ordine della natura, nella catena delle cause del mondo. *In secondo luogo* un tale modo di pensare sconvolge tutti i principi sicuri con i quali si giudica un effetto. Ma da un punto di vista pratico-morale (diretto unicamente al soprasensibile), per es. nella fede che Dio, anche con mezzi a noi incomprensibili, supplirà al difetto della nostra giustizia, a patto che la nostra intenzione sia pura e noi non trascuriamo nulla nel tendere verso il bene, il concetto di *concursus* divino non solo è giusto ma anche necessario, purché sia ben chiaro che nessuno deve cercare di *spiegare* da esso una buona azione (come accadimento del mondo), perché ciò presupporrebbe una cognizione teoretica del soprasensibile, il che è assurdo.

*

Di tutte le forme di vita la *caccia* è senza dubbio la più contraria alla costituzione civile; infatti le famiglie che debbono isolarsi divengono dapprima *estrane* tra loro e poi si disperdono in vaste selve, per divenire ben presto anche *nemiche*, poiché ognuna necessita di molto spazio per procacciarsi vitto e vesti. *La proibizione di Noè di spargere sangue* (*Genesi*, IX, 4-6), che, spesso ripetuta, fu posta, sebbene con altro intendimento, come condizione dai cristiani ebrei ai cristiani convertiti dal paganesimo (*Atti degli Apostoli*, XV, 20; XXI, 25), sembra che in origine non sia stata altro che il divieto della vita di caccia. In questa si presenta spesso l'occasione di mangiare la carne cruda: con il divieto di tale costume fu perciò anche vietata la vita di caccia.

*

Si potrebbe chiedere: se la natura ha voluto che queste spiagge glaciali non dovessero rimanere inabitate, che cosa accadrà dei loro abitanti, se essa (come è da aspettarsi) non farà pervenire loro il legname? Poiché è da credere che col progresso della civiltà gli abitanti delle zone temperate utilizzeranno meglio il legno che cresce sulle rive dei loro fiumi, e non lo lasceranno cadere nelle correnti che lo trasportano al mare. Io rispondo: gli abitanti delle rive dell'Obi, dello Jenissei, della Lena ecc. forniranno loro il legname per mezzo del commercio, e in cambio prenderanno i prodotti animali di cui è ricco il mare

glaciale; ma questo avverrà solo quando essa (la natura) li avrà costretti a far la pace tra loro.

*

Diversità delle religioni: strana espressione! Proprio come se si parlasse di *morali* diverse. Possono esservi diverse *forme* storiche di *fede*, non nella religione ma nella storia dei mezzi usati per promuoverla nel campo della dottrina, e possono esservi diversi *libri di religione* (lo *Zendavesta*, i *Veda*, il *Corano* ecc.), ma vi è un'unica *religione* valida per tutti gli uomini e per tutti i tempi. Questi libri, quindi, non sono altro che il veicolo della religione, che è contingente e può essere diverso a seconda dei tempi e dei luoghi.

*

Fa parte delle leggi permissive della ragione che si lasci sussistere un diritto pubblico anche se ingiusto fino a che, per una radicale trasformazione, tutto sia maturato da sé o, con mezzi pacifici, sia prossimo a maturazione; perché una qualsiasi costituzione *legale*, anche se solo in piccolo grado conforme al diritto, è sempre meglio di nessuna, e una riforma precoce avrebbe come risultato l'anarchia. Quindi la sapienza politica, nello stato attuale delle cose, avrà il dovere di occuparsi delle riforme, secondo l'ideale del diritto pubblico, e di utilizzare le rivoluzioni, quando la natura stessa le provoca, non come pretesto per una oppressione maggiore, ma come invito della natura a fondare con riforme radicali una costituzione legale; basata sui principi della libertà.

*

Quantunque si possa ancora dubitare che sussista una certa malvagità radicata nella natura umana, quanto agli *uomini* che vivono insieme in uno stato e si possa addurre, con qualche parvenza di verità, al suo posto, una cultura non abbastanza progredita (rozzezza), quale causa delle violazioni delle leggi, tuttavia è certo che, nei rapporti reciproci esterni degli *stati*, tale malvagità salta agli occhi in maniera evidente e incontestabile. Nell'interno di ogni stato essa viene nascosta dalla coazione delle leggi civili, perché alla tendenza dei cittadini a farsi reciproca violenza, si oppone, potente, una forza superiore, cioè il governo, che così non solo dà al tutto una parvenza di moralità (*causae non causae*) ma, per il fatto che viene posto un freno al prorompere di tendenze illegali, lo sviluppo delle disposizioni morali al rispetto immediato per il diritto viene in verità molto facilitato. Poiché ognuno crede che sarebbe indotto a rispettare il diritto e a osservarlo fedelmente, se potesse aspettarsi da ogni altro un uguale rispetto; cosa che in parte gli viene garantita dal governo. Con ciò viene fatto un grande passo *verso* la moralità (anche se non è ancora un passo morale) che consiste nell'aderire al concetto di dovere per se stesso, senza tenere in conto il contraccambio.

Poiché ognuno, con la buona opinione che ha di se stesso, presuppone in tutti gli altri la cattiva intenzione, così tutti reciprocamente formulano gli uni sugli altri questo giudizio: che tutti, *di fatto*, valgono ben poco (da dove ciò provenga, poiché non se ne può incolpare la *natura* dell'uomo, quale natura di un essere libero, non è qui il caso di indagare). Ma poiché il rispetto per l'idea di diritto, cui l'uomo non può assolutamente sottrarsi, conferma in modo solenne la teoria della possibilità di praticarlo, ognuno vede che da parte sua deve comportarsi secondo il diritto, qualunque cosa facciano gli altri.

Esempi di applicazione di tali massime si possono trovare nella dissertazione del prof. Garve,³² *Sull'unione della morale con la politica*, 1788. Questo degno studioso confessa fin da principio di non poter dare un'esauriente risposta a tale questione. Ma approvare questa unione, ammettendo al tempo stesso di non poter completamente confutare le obiezioni in contrario, significa concedere più di quanto si deve a coloro che sono già molto inclini ad abusare di una tale concessione.

Indice

Copertina

Trama

Biografia

Frontespizio

Copyright

INTRODUZIONE

1. Le premesse teoriche

2. Carattere e struttura del progetto filosofico di pace perpetua

3. Per un accordo tra morale e politica

4. L'utopia della pace

ALLA PACE PERPETUA

PARTE PRIMA, - che contiene gli articoli preliminari per la pace perpetua tra gli stati

1. – Nessun trattato di pace deve essere ritenuto tale se stipulato con la tacita riserva di argomenti per una guerra futura.

2. – Nessuno stato indipendente (poco importa se piccolo o grande) deve poter essere acquistato da un altro stato mediante eredità, scambio, compera o donazione.

3.— Col tempo gli eserciti permanenti (*miles perpetuus*) devono essere aboliti.

4. — Non si devono contrarre debiti pubblici in vista di conflitti esterni dello stato.

5.— Nessuno stato si deve intromettere con la forza nella costituzione e nel governo di un altro stato.

6.— Nessuno stato in guerra con un altro deve permettersi atti di ostilità tali da rendere impossibile la reciproca fiducia nella pace futura; come ad esempio l'impiego di assassini (*percussores*), di

avvelenatori (venefici), la rottura di una capitolazione, l'istigazione al tradimento (perduellio) nello stato contro cui si combatte ecc.

PARTE SECONDA, - che contiene gli articoli definitivi per la pace perpetua tra gli stati

Primo articolo definitivo per la pace perpetua La costituzione civile di ogni stato deve essere repubblicana

Secondo articolo definitivo per la pace perpetua Il diritto internazionale deve fondarsi su una federazione di stati liberi

Terzo articolo definitivo per la pace perpetua Il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni di una ospitalità universale.

PRIMO SUPPLEMENTO - Della garanzia della pace perpetua

SECONDO SUPPLEMENTO - Articolo segreto per la pace perpetua

APPENDICE

I - Sulla discordanza tra morale e politica riguardo alla pace perpetua

II - Dell'accordo della politica con la morale secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico

NOTE

BIBLIOGRAFIA